Pastor bonus

Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und Praxis

✱

Herausgegeben von
den Professoren des Bischöflichen Priesterseminars in Trier

✱

36. Jahrgang

1925

Druck und Verlag der Paulinus-Druckerei GmbH. Trier

BIBLIOTHECA PONTIFICII INSTITUTI BIBLICI

Inhalts-Verzeichnis

Seite

Abhandlungen

Aachen, van, Hausgeistlicher an Krankenhäusern 97
— De confessionario occasionali 206
— Spender der feierlichen Taufe 303
— Ieiunium eucharisticum 401
Döink, Die Abtei- und Pfarrkirche St. Eucharius vulgo St. Matthias . . 106
Engert, Zur Psychologie und Pädagogik der Erstkommunion 35
Espann, Die Auferstehung der Toten im Kosmos der Glaubenswahrheiten 424
Hamm, Copula ad orificium vaginae et dimidiata und die Entscheidung des hl. Officiums vom November 1922 91
Hilterscheid, Zum Thema: Der Rückgang im Empfange der heiligen Kommunion 351
— Unterschied der Katechese nach dem neuen Katechismus und der früheren Katechese 444
Höltzenbein, Die geschlossenen Exerzitien in der Pfarrei Oberheimbach vom 30. Dezember 1924 bis 16. Februar 1925 367
Irsch, Ein neuer Weg kirchlicher Kunst 123
Kammer, Der Borromäus-Verein und seine neuzeitlichen Aufgaben . . . 346
Ketter, Der Christustypus im Wandel der Geschichte bis zum Ausgang des Mittelalters 58
Lenz, Hub., Der Geistliche als Zeuge vor Gericht 355
Lenz, Joh., Irrtumslosigkeit der Hl. Schrift und Hieronymus-Enzyklika 210
Lenz, Jos., Kantianismus und Katholizismus 40
— Dr. Rudolf Steiner und sein Werk 283
Meurers, von, Christliches Leben, Opfer und Sakrament 241
Reitz, Der Stadttrierische Pfarrklerus gegen den Bischof Hommer in der Frage der gemischten Ehen 226
Roles, St. Augustins Exegese des johanneischen Lebensbegriffs 81
Scheid, Welche Eigenschaften muß der Leiter einer Marianischen Kongregation haben? 222
Schuler, Der Jubiläumsablaß 10
— Zur Jahrtausendfeier der Rheinlande 180
Schüller, Die Herz-Jesu-Verehrung in der Erzdiözese Trier im 18. Jahrhundert 321, 414
Stadtmüller, Das kleinste opusculum des hl. Thomas von Aquin . . 117
Stohr, Die Kirche als corpus Christi mysticum 433
Theis, Psalm 8 67
— Die Lehre des Amen-em-ope, eine ägyptische Quelle des biblischen Spruchbuches 256

Seite

Thomas, Der hl. Vinzenz von Paul und die Priester 269
Wehr, Bestimmungen für das Jubiläumsjahr 25
— Der Portiunkula-Ablaß 103
Weiler, Der selige Petrus Canisius S. J., der große Christenlehrer des 16. Jahrhunderts 161
Wesche, Männerseelsorge 338
Zeller, Die Geheimnisse des Glaubens und ihr Lebenswert 1
Zimmer, Der Rückgang im Empfange der hl. Kommunion, seine Ursachen und die Mittel, ihn zu beheben 195

Übersichten und Mitteilungen

Griepenkerl, Erlasse des hl. Stuhles 72
Ketter, Neue Literatur über das Leben Jesu 138
Lenz, Jos., Rechtsfrieden 376
Lenz, Jos., Der Spiritismus im Lichte der vollen Wahrheit 450
Lenz, Hub., Strafrecht und Religion 458
N. N., Generalversammlung der Görresgesellschaft in Trier vom 19.—23. Sept. 1923 379
Grundsätzliches und Praktisches über Paramente 377
Paas, Unsere Missionen 131, 356
Scheid, Zur Exerzitienbewegung 306
Weiler, Dr. Prof., Die religiöse Fortbildung der Jugendlichen 456
Wilkes, Verzeichnis der Himmeroder Kirchenschätze aus dem Jahre 1700 381

Verzeichnis der besprochenen Bücher

Albers, P. S. J., Das Exerzitienhaus in seiner geschichtlichen Entwicklung, aus dem Holländischen übersetzt von J. Esders S. J. / Scheid 308
Algermissen, Dr. Konrad, Christliche Sekten und Kirche Christi / v. Meurers 471
Apostolats-Kalender / Weiler 475
Arnold, Balthasar, Das Leben des hl. Korbinian / Schuler . . . . . 464 f.
Astrain S. J., Antonio, Aufbau und Entstehen der geistlichen Übungen des hl. Ignatius, aus dem Spanischen übertragen von Franz Dür S. J. / Scheid 309
Barat, Magdalena Sophie, Die heilige, — und ihre Stiftung, die Gesellschaft der Ordensfrauen vom heiligsten Herzen / Weiler 473
Behn, Dr. Siegfried, Die Wahrheit im Wandel der Weltanschauung / Jos. Lenz 233
Beeking, Dr. Joseph, Familien- und Anstaltserziehung in der Jugendfürsorge / Vogtel 318
Biederlack S. J., Joseph, Die soziale Frage / Hamm 317
Bihlmeyer O. S. B. und Kreitmaier S. J., An heiligen Stätten / Weber 154
Böhler W. und Schröteler S. J., Dr. Jos., Schule und Erziehung / Weiler 236
Böhr S. J. Jos., Das Direktorium zu den geistlichen Übungen des hl. Ignatius / Scheid 309
Bosco, Johannes, Der Diener Gottes Dominikus Savio / Weiler 473
Bosco Don-Kalender / Weiler 476

Seite

Bonsels S. J. L., Heimexerzitien, geschlossene Exerzitien in der Heimatpfarrei / Scheid 309
Brentano, Maria Rafaela O. S. B., Wie Gott mich rief / Weiler . . 472 f.
Brockhaus der Kleine / Weiler 475
Brou S. J. Alexander, Seelisches Werden und erstes Wirken der Exerzitien, bearbeitet von Ivo Zeiger S. J. / Scheid 310
Bruders S. J., Prof. Dr. H., Akademische Vorträge — Die Exerzitienwahrheiten / Scheid 311

Calmes SS. CC. Th., Evangile selon Saint Jean / Ketter 389
Caritas-Kalender / Weiler 476
Claver-Kalender / Weiler 475

Das Wissen und Wollen der beiden Geschlechter in den Entwicklungsjahren der Reife, 3. Bd. Heft 4 der Zeitschrift Das kommende Geschlecht / Weiler 316
Dieckmann, Hermannus, De ecclesia Tomus I et II / Johann Lenz 468 f.
Donders, Prof. Dr. A., Die Passion Christi und wir Menschen von heute / Weiler 150
Doß S. J., Dr. A. von, Gedanken und Ratschläge. Neu durchgesehen und herausgegeben von Karl Racke S. J. / Weiler 316
Doyle S. J. William, Die Exerzitien den Männern der Arbeit! / Scheid 309
Dubowy, Dr. E., Behandlung der Exerzitien im Religionsunterricht / Weiler . . . . . 469 f.
Dürr, Dr. Lorenz, Ursprung und Ausbau der israelitisch-jüdischen Heilserwartung / Theis 386

Ehl, A,, Pf., Schwesternseelsorge / van Acken 471
Engel, Dr. Johannes, Auf heiligen Bergen / Weiler 237
Engert, Dr. Joseph, Psychologie und Pädagogik der religiösen Begriffe / Weiler 148
Esser S. J. Franz Xaver, Zepter und Schlüssel in der Hand des Priesters / Hamm 155
— Der stille Klausner im Tabernakel / Hamm 156
Ettlinger, Max, Geschichte der Philosophie von der Romantik bis zur Gegenwart / Jos. Lenz 233
Ettlinger, Dr. Simon und Söhngen, Dr., Philosophisches Lesebuch / Jos. Lenz 385

Faßbinder, Heinrich, Vor dem Sommer / Weiler 235
Faulhaber, Michael, Kardinal, Deutsches Ehrgefühl und katholisches Gewissen. Heft 1 der Schriftenreihe „Zur religiösen Lage der Gegenwart, herausgegeben von Dr. P. Erh. Schlund O. F. M. / Weiler 315
Feder, Alfred S. J., Lehrbuch der geschichtlichen Methode / Schuler . . . 463
Feder S. J., Alfred, Ignatius von Loyola — —Geistliche Übungen, nach dem spanischen Urtext übertragen / Scheid 308
Feldmann, Prof. Dr. Jos., Thomas von Aquin und die Philosophie der Gegenwart / Jos. Lenz 143
— Schule der Philosophie / Jos. Lenz 385
Fichtner, Herm. Otto, Romfahrt / Ketter 240
Fillion, L. Cl., Vie de N.-S. Jésus-Christ / Ketter 138
Flume O. F. M., Die erste Exerzitientagung zu Werl (Westfalen) / Scheid 307
Franziskanische Studien 1924 / Stohr 395

Geheimnisse der Exerzitien, von einem Eingeweihten / Scheid 309
Goffine, P. Leonhard, Handpostille, bearbeitet von P. P. Osborne / Ketter 240

Seite

Grapow, Dr. Herm., Vergleiche und andere bildliche Ausdrücke im Ägyptischen / Theis 387
— Die bildlichen Ausdrücke des Ägyptischen / Theis 387
Grimme, Hubert, Der Koran / Theis 388
Grisar-Hartmann S. J., Luther, Nachträge / Schuler 464
Grunwald, Dr. Georg, Pädagogische Psychologie / Weiler 234
Gründer, Jos., Studiendirektor, Erläuterungen der Lehrpläne für den katholischen Religionsunterricht in der Volksschule / Weiler 236

Haggeney, Karl, S. J., Fürstin Sophie von Waldburg zu Wolfegg und Waldsee / Hamm 475
Harrasser S. J., Die Referate des Kursus für Exerzitienleiter (17.—20. 8. 22) / Scheid 306
— Die Referate der 2. Exerzitientagung (7.—10. 8. 23) / Scheid 306
— Beiträge zur Geschichte und Aszese des Exerzitienbuches / Scheid . . 306
— Gnadenrufe, Vorträge vor und nach den Exerzitien / Scheid 308
Häfner, O., Im heiligen Garten / Weiler 150
Haring, Joh. B., Prof Dr., Grundzüge des katholischen Kirchenrechts / van Acken 318
Heilmann, Dr. Alfons, Vom kostbaren Leben. Sonntagsgedanken / Weiler 391
Hempel, Dr. Joh., Hebräisches Wörterbuch zu Jesaja / Theis 387
Herrmann, Dr. Joh., Hebräisches Wörterbuch zu den Psalmen / Theis 387
Herder, Der Kleine, Nachschlagebuch / Weiler 475
Hergenröther, Joseph / Kirsch Johann Peter, Handbuch der allgemeinen Kirchengeschichte, Nachträge /Schuler 464
Heimanns, Heinrich P, Wenn der König kommt / Weiler 470
Höß, Ant., S. J., P. Philipp Jeningen S. J. / Hamm 158
Hugon, Eduardo, O. Pr., Tractatus dogmatici ad modum commentarii in praecipuas quaestiones dogmaticas Summae theologicae Divi Thomae Aquinatis / v. Meurers 239
Hurter, S. J., Hugo, Exerzitien für Priester und Laien. In 3. Auflage herausgegeben von P. Harrasser S. J. / Scheid 310

Jansen, Bernard, S. J., Der Kritizismus Kants / Jos. Lenz 462
Jansen S. J., Wege der Weltweisheit / Jos. Lenz 143
Jeiler O. F. M., P. Ignatius, Die selige Kreszentia Höß / Hamm 156
Jirku, Dr. Anton, Altorientalischer Kommentar z. Alten Testament / Theis 464
Jonge S. J., L. de, Das Exerzitienbüchlein des hl. Ignatius, sein Plan und Aufbau, aus dem Holländischen übersetzt von P. Esders S. J. / Scheid . 308
Joret O. P., La contemplation mystique d'après St. Thomas d'Aquin / Hamm 396

Kahr, Alois, Jesus Christus. Ein Lebensbild / Ketter 138
Kaim, Emil, Heiligenpredigten / Weiler 237
Keller, B., Das Evangelium des Markus für bibelforschende Christen erklärt / Ketter 238
Keller, Dr. Franz, Caritaswissenschaft / Hamm 393
Kinder-Kalender / P. Isidor 477
Klug, Ignaz, Der Heiland der Welt / Ketter 138
Konermann, Dr. Aug., Exerzitien und Exerzitienorganisation, Aufgaben moderner Seelsorge. Vorträge, gehalten auf der Exerzitientagung der Diözese Münster. Herausgegeben / Scheid 307

Seite

König, Eduard, Moderne Steine des Anstoßes auf dem Wege zum Bibelglauben / Ketter 238
König, Dr. Walter, Zurück zu Thomas von Aquin / Jos. Lenz 143
Könn, Joseph, Saat und Ernte / Weiler 236
Koppers, Dr. Wilh., Unter Feuerland-Indianern / Joh. Lenz 145
Krebs, Dr. Engelbert, Die Kirche und das neue Europa / Joh. Lenz . . . 147
Kurz, Edelbert, O. F. M., Ein Hilfsbüchlein zur geschlechtlichen Erziehung / Weiler 470

Lagrange O. P., Evangile selon Saint Marc / Ketter 389
Lama, Fr. Ritter v., Das Papsttum und Deutschland nach der Wahrheit und Gerechtigkeit / Joh. Lenz 391
Landersdorfer, O. S. B., P. Simon, Die Psalmen / Theis 144
Lanner, Dr. Alois, Deutsches Laienbrevier, Psalmen, Hymnen und Gebete / Theis 144
Lenz, Prof. Dr. Johann, Jesus Christus nach der Lehre des hl. Gregor von Nyssa / v. Meurers 239
Leufkens, Joseph, Roma aeterna / v. Meurers 319
Littmann, Enno, Galla-Verskunst / Theis 467
Lockington, J. William, Durch Körperbildung zur Geisteskraft / Weiler 391
Loennartz S. J., Cl. Geist und Segen der Exerzitien / Scheid 309
Lohmeyer, Karl, Lebensgeschichte von Simon Joseph Schmitt, Doktor der Philosophie 1766—1808 / Jos. Lenz 383
Loos O. M. J., Alfons, Die Ordensperson in der Einsamkeit / Scheid . . 311
Lucas S. J., Hubert, Die Exerzitienbewegung unserer Tage / Scheid . . 309

Maria-Hilf-Kalender / Weiler 475
Mayer, Dr. Heinrich, Katechetik / Weiler 149
Mayer S. J., Igo, Zur Geschichte der Exerzitienbewegung in alter Zeit / Scheid 309
Mayr, Dr. Martin, Paulusbilder / Ketter 389
Meinertz, Dr. Max, Jesus und die Heidenmission / Ketter 388
Merk, Dr. J., Die Totenmesse mit dem „Libera" / Hennen 396
Metzler, Joh. S. J., Deutschlands zweiter Apostel, der heilige Petrus Canisius S. J. / Weiler 474
Metzler, Die Bekenntnisse des hl. Petrus Canisius und sein Testament / Weiler 474
Meschler S. J., Moritz, Das Exerzitienbuch des hl. Ignatius von Loyola, herausgegeben von Walter Sierp S. J. / Scheid 307
Mönnichs S. J., Th., Klare Begriffe / Jos. Lenz 233
Monika-Kalender / P. Isidor 477
Müller, Dr. Al., Einleitung in die Philosophie / Jos. Lenz . . . . . 461 f.
Mut, D. W., Der selige Joseph Cafasso, Beichtvater und Seelenführer des ehrwürdigen Don Bosco / Weiler 473

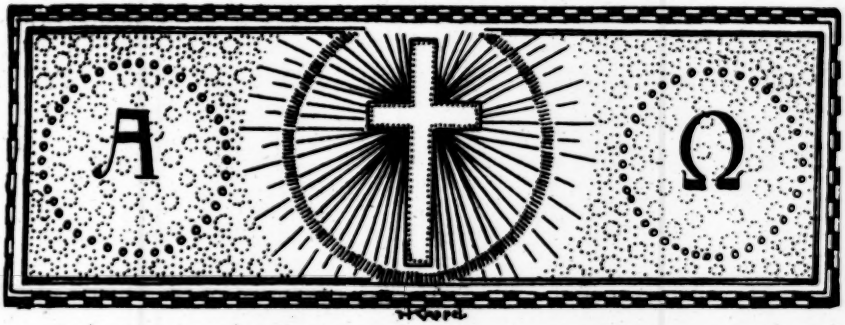
Nachbaur S. J., Sigmund, Der heilige Johannes Franziskus Regis aus der Gesellschaft Jesu / Joh. Lenz 397
Nikel, Dr. Joh., Grundriß der Einleitung in das Alte Testament Mit einem Vorwort von Dr. Paul Heinrich / Theis 145
Nissen, P. Benedikt Momme, O. P., Der Laienbruder des Dominikanerordens / Weiler . . . . . 473 f.
Notburga-Kalender / P. Isidor 477

Ohlmeyer O. F. M., P. Theophil, Eltern, so erzieht ihr gute Kinder / Weiler 236

Seite
Zey S. J., Jakob, Die monatliche Geisteserneuerung, ihre Geschichte, Bedeutung und Übung / Scheid 310
Zimmermann S. J., Otto, Warum Schuld und Schmerz? / Joh. Lenz . 146

Verzeichnis der Mitarbeiter

Acken S. J., P. Bernhard van, Trier, Krankenhaus der Barmherzigen Brüder.
Bares, Prälat Dr., Regens, Trier, Priesterseminar.
Dahm, Dr., Ökonom, Trier, Priesterseminar.
Döink O. S. B., P. Petrus, Trier, Abtei St. Matthias.
Engert, Dr. Jos., Hochschulprofessor, Regensburg, Stadtamhof.
Griepenkerl, Prof. Dr., Offizial, Trier, Priesterseminar.
Gspann, Chr., Prof. Dr., St. Florian, O.-Ö.
Hamm, Prof. Dr., Trier, Priesterseminar.
Hennen, Rendant, Trier, Priesterseminar.
Hilterscheid, Pfr., Thörnich.
Hölzenbein, Pfr., Oberheimbach.
Irsch, Studienrat, Trier, Bantusstraße.
Kammer, Geistl. Rat, Trier.
Ketter, Prof. Dr. Peter, Trier, Priesterseminar.
Lenz, Dr. Hubert, Rechtsanwalt, Trier, Nordallee.
Lenz, Prof. Dr. Joh., Trier, Priesterseminar.
Lenz, Prof. Dr. Jos., Trier, Priesterseminar.
Meurers, Prof. Dr. von, Trier, Priesterseminar.
Paas, P. M. A., Missionshaus der Weißen Väter, Trier.
Reitz, Dr. G., Koblenz, Kemperhof.
Roles, Dr. theol. Heinrich, Religionslehrer, Neuwied a. Rhein.
Scheid S. J., Nik., Trier, Priesterseminar.
Schuler, Prof. Dr. Matthias, Trier, Priesterseminar.
Schüller, Prorektor, Boppard.
Stadtmüller O. P., P. Raphael, Venlo, Kloster Trans Cedron.
Stohr, Prof. Dr. Albert, Mainz.
Theis, Prof. Dr. Johannes, Trier, Priesterseminar.
Thomas C. M., P. Lukas, Niederprüm.
Vogtel, Dr. Aug., Caritasdirektor, Trier.
Weber, Msgr., Domvikar, Trier, Bantusstraße.
Wehr, Dr. M., Subdirektor, Trier, Bischöfl. Konvikt.
Weiler, Prof. Dr. Franz, Trier, Priesterseminar.
Wesche, P., St. Wendel, Kloster.
Wilkes, Dr. Karl.
Zeller O. S. B., Laurentius, Abt, Trier-St. Matthias.
Zimmer, Dr., Pfarrer und Definitor, Pünderich.



Die Geheimnisse des Glaubens und ihr Lebenswert

Von Abt Laurentius Zeller O. S. B., Trier.

„Ihr werdet sein wie Gott und werdet das Gute und Böse erkennen," so sprach die Schlange einst zu unseren Stammeltern im Paradies. (Gen. 3, 5.) Dieses Wort hat die Lawine des Verderbens ins Rollen gebracht, die sich über das Menschengeschlecht dahinwälzt. Die Vergötterung des Menschen und seiner Vernunft ist noch heute das Evangelium aller, die Gott und seine Offenbarung verachten und im Fortschritt der Kultur das Ziel und Ende des Lebens sehen. Der Rationalismus, der den menschlichen Verstand zum Maß aller Dinge macht, ist so verbreitet, daß er zu einer Gefahr für den Bestand des Glaubens geworden ist. Das vatikanische Konzil hat sich veranlaßt gesehen, die Beschränktheit der menschlichen Vernunft und die Wahrheit einer ihr unzugänglichen Welt von Geheimnissen ausdrücklich zu erklären. „Es gibt", so lehrt das Konzil (III. Sitzung, 4. Kapitel), „eine doppelte Erkenntnisordnung. Die beiden unterscheiden sich durch ihr Prinzip und ihren Gegenstand; durch ihr Prinzip, weil wir in der einen mittels der natürlichen Vernunft erkennen, in der anderen durch den göttlichen Glauben; dem Gegenstande nach, weil uns außer den Wahrheiten, die die natürliche Vernunft erreichen kann, in Gott verborgene Geheimnisse zu glauben vorgelegt werden, die wir nicht zu erkennen vermöchten, wenn sie uns nicht von Gott geoffenbart würden."

Die Geheimnisse des Glaubens lassen sich nach der unübertroffenen Systematik des hl. Thomas auf drei Grundwahrheiten zurückführen. Das erste Geheimnis schenkt uns den übernatürlichen Gottesbegriff und schließt alles in sich, was der Glaube uns über das Wesen des dreipersönlichen Gottes sagt. Das zweite Geheimnis hat jenes übernatürliche Leben zum Gegenstande, das Gott durch seine Gnade in uns wirkt. Das dritte Geheimnis ist das Mysterium Christi; durch die Menschwerung des Sohnes Gottes und sein Erlösungswerk hat der unendlich barmherzige Gott das gefallene Menschengeschlecht zu einer noch höheren Anteilnahme an seinem göttlichen Leben geführt. Der dreieinige Gott, das übernatürliche Leben der Gnade, der Gottmensch, das sind die drei Geheimnisse unseres Glau-

bens. Obwohl kein geschöpflicher Verstand in das unzugängliche Licht dieser geheimnisvollen Wahrheiten einzudringen vermag, verleiht doch schon die unvollkommene und dunkle Erkenntnis, die uns der Glaube vermittelt, der Seele eine ganz eigenartige Erhebung. Jeder, der diese Wahrheiten gläubig aufnimmt, wird an sich erfahren, was der Herr verheißen hat: „Wenn einer den Willen des Vaters tun will, wird er erkennen, ob meine Lehre von Gott ist, oder ob ich aus mir selbst geredet habe." (Joh. 7, 17.)

In den Kreisen aber, die die Luft des Rationalismus eingeatmet haben, fehlt das Verständnis für den Lebenswert der Dogmen unseres heiligen Glaubens. Man kann hier sogar die Frage hören, welchen Wert die Offenbarung von Geheimnissen überhaupt für das Leben des Menschen habe. Günther ging mit seiner Schule soweit, daß er die Geheimnisse des Glaubens eine „crux intellectus" nannte und es unternahm, sie vernunftgemäß umzudeuten, denn auch er war der Meinung, daß es wenig Sinn und Wert habe, den nach klarer Erkenntnis dürstenden Verstand des Menschen mit dem Glauben „unbegreiflicher Geheimnisse" zu belasten. Seine Schule ist untergegangen, aber der Geist des Rationalismus, dem sie gehuldigt hat, lebt weiter. Nur wer den Lebenswert der Geheimnisse des Glaubens wirklich kennt, wird seinen Verstand dem Worte Gottes freudig unterwerfen und aus dem Glauben leben. (Röm. 1, 17.)

Die erste Frucht am Baume des Glaubens ist die Demut. Jede Gnade Gottes hat zunächst den Zweck, der menschlichen Natur in ihrem gefallenen, kranken Zustande Heilung zu bringen. Der Glaube ist eine Gnade: denn nicht aus uns selbst sind wir imstande, die unbegreiflichen Geheimnisse, die uns die Kirche in göttlichem Auftrage verkündet, anzunehmen; Gott muß unseren Verstand durch die übernatürliche Kraft, die er uns mitteilt, befähigen, alles für wahr zu halten, was er uns durch seine Kirche lehrt. Die Geheimnisse des Glaubens sind das kräftigste Heilmittel, das der göttliche Arzt gegen die Krankheit unseres Geistesstolzes bereitet hat. Die alte Schlange hat wohl gewußt, daß der Geistesstolz die schwache Seite des Menschen ist: darum hat sie ihren Angriff auf das Glück des Menschen gegen diese Seite gerichtet, und hat gesiegt. Im Besitz der Kraft, alle Wahrheiten in sich aufzunehmen, fühlt der Mensch auch einen heißen Drang, alles mit dem Maße seines Verstandes zu messen. Und obwohl er selbst im natürlichen Leben täglich die Beschränktheit seiner Erkenntniskraft erfahren muß, entschließt er sich nur schwer, sich diese Beschränktheit bei allen seinen Urteilen klar vor Augen zu halten und bescheiden, im wahren Sinn des Wortes kritisch zu sein. Eingenommen von seiner Urteilskraft läßt er sich leicht von den ersten Eindrücken fortreißen und gibt sich wenig Mühe, die sich aufdrängenden und überstürzenden Urteile zu prüfen. Diese Selbstüberschätzung kann sich bis zum anmaßenden Wissensdünkel entfalten; dann tritt eine Verblendung des Geistes ein, die den Menschen fast unempfänglich für das Licht der Wahrheit macht. Der heilige Paulus führt im Römerbrief Pharao, der zur Zeit Moses' in Ägypten auf dem Königsthron saß, als Beispiel dieser Geistesverblendung an, die Evangelien zeigen uns die Pharisäer als Vertreter dieser Geistesart. Die Vor-

eingenommenheit ist heute gerade in jenen Kreisen sehr verbreitet, die von der freien Wissenschaft reden und nicht erkennen, wie unfrei sie selbst sind, wie gebunden an die eingewurzelten Vorurteile, die sie kritiklos „Wissenschaft" nennen. Denn die leidenschaftliche Art, mit der sie ihre eigenen Meinungen als allein berechtigt hinstellen, lassen jeden wirklich Vorurteilsfreien erkennen, daß ihnen jener bescheidene Wahrheitssinn fehlt, der allein die Seele für das Licht der Wahrheit empfänglich macht. Menschen, die sich von ihren Leidenschaften, von ihrem Geistesstolz einnehmen lassen, „lieben die Finsternis mehr als das Licht, sie kommen nicht zum Licht" der Wahrheit. (Joh. 3, 19 f.)

Glücklich der Mensch, der zur Einsicht gekommen ist, daß sein Verstand beschränkt und trotz der Anlage für alle Wahrheit doch an sehr begrenzte Erkenntnismittel gebunden ist; er wird den Weg zu Gott leicht finden. Denn die Beschränkungen, die er in seinem eigenen leiblichen und geistigen Leben wahrnimmt, sagen ihm, daß er selbst nicht Gott ist, sondern sein Dasein einem anderen verdankt. Er sieht, daß alles, was in der Welt ist, begrenzt, beschränkt, bedingt ist, und erkennt, daß diese begrenzte, beschränkte, bedingte Welt den Grund ihres Daseins nicht in sich selber haben kann, sondern daß sie das Werk Gottes ist. Der Geist, der sich über die sichtbare Welt zum unsichtbaren Schöpfer erhebt, erkennt auch klar, daß Gott für ihn ein Geheimnis ist. Denn das unendliche Wesen Gottes, das allein den Grund seines Daseins in sich selber trägt, kann unmöglich in der endlichen Welt sich so offenbaren, wie es an sich ist. Und da unsere natürliche Erkenntnis Gottes von der sichtbaren Welt abhängig ist, ist es für uns kein Geheimnis, sondern eine klar erkennbare Vernunftwahrheit, daß Gott ein Geheimnis für unseren Verstand ist, daß wir nie imstande sind, ihn mit den natürlichen Kräften unseres Verstandes so zu erkennen, wie er an sich ist, sondern nur soweit, als er sich in seinen Geschöpfen offenbart. Gott ist seinem eigentlichen Wesen nach nicht bloß für den Menschen, sondern überhaupt für alle Geschöpfe ein Geheimnis. Das ist eine Wahrheit, die die Vernunft des Menschen leicht einsieht, die aber der Wille des Menschen nicht gerne annimmt. Denn im Willen des Menschen wurzelt jener Stolz, den die alte Schlange in der Seele Evas weckte mit ihrem Worte: „Ihr werdet sein wie Gott." Der Mensch will allein Herr sein, nicht einen anderen Herrn über sich anerkennen.

Der Geistesstolz ist die Quelle alles Irrtums: „mater erroris" nennt ihn der hl. Thomas. (S. c. gent. I, 5.) „Denn viele", sagt der englische Lehrer, „überschätzen ihren Verstand derart, daß sie sich einbilden, sie könnten die ganze Gottheit mit ihrem Geiste messen, und dann glauben sie, alles sei wahr, was ihnen so vorkommt, und alles sei falsch, was sie nicht einsehen." Solche Prometheusnaturen hat es zu allen Zeiten gegeben, und heute ist ihre Zahl vielleicht größer als je. Dieser Geist der Selbstüberschätzung und Anmaßung wird durch die Geheimnisse, die der Glaube uns lehrt, gründlich gebrochen: denn wir stehen vor Wahrheiten, deren Tiefe uns überwältigt, und können mit dem frommen Job sprechen: „Ecce Deus magnus vincens scientiam nostram." (36, 26.) Gottes unendliche Erhabenheit ist für uns nicht bloß eine philosophisch erkannte Wahr-

heit, sondern wird zu einem Erlebnis, das auf unsere Seele wirkt. Der Glaube an die großen Geheimnisse Gottes befreit den Geist des Menschen von jenem kritiklosen Geist der Kritik, der alles ablehnt, was er nicht beweisen kann, und macht den Geist empfänglicher für das Licht der Wahrheit, das auch dort leuchtet, wo die menschliche Einsicht fehlt, und nur der Weg des Glaubens uns die Zugänge öffnet. Gerade im Lichte der Geheimnisse erkennen wir so recht lebendig die Beschränktheit unseres eigenen Verstandes, die Erhabenheit Gottes über alles, was wir mit den natürlichen Begriffen unseres Verstandes uns vorstellen können. Diese Erkenntnis macht uns bescheiden und vorsichtig in der Erforschung der Wahrheit. Diesen Lebenswert unserer Dogmen hebt der heilige Thomas an der angeführten Stelle hervor mit den Worten: „Ut ergo ab hac praesumptione humanus animus liberatus ad modestam inquisitionem veritatis perveniat, necessarium fuit homini proponi quaedam divinitus, quae omnino intellectum ejus excederent."

Während die ungläubigen Gelehrten die Kräfte ihres Verstandes oft überschätzen und dann gerne an aller Wahrheit verzweifeln, wenn sie erkennen, daß das vermeintliche Wissen eine Verirrung war, wird der gläubige Forscher, der von der Beschränktheit seiner Geisteskräfte überzeugt ist, die Schranken, die dem menschlichen Wissen gesetzt sind, nicht leicht überschreiten. Trotz der Grenzen, an die der menschliche Geist gebunden ist, wird er an der Wahrheit nicht verzweifeln, sondern sich freuen, wenn es ihm gelingt, auch nur mit kleinen Schritten auf dem Wege der Wahrheit und des Wissens voranzukommen. Auch hier offenbart sich die wunderbare Weisheit der göttlichen Vorsehung, die alles so eingerichtet hat, daß jede Sünde in sich selbst die Strafe trägt. Der Geistesstolz bricht immer in der Verzweiflung an der Wahrheit zusammen: wer mit seinem Verstande alles messen will, verliert selbst das Maß, mit dem er messen will. „Jedem, der hat, wird gegeben, dem aber, der nicht hat, wird auch das, was er hat, genommen werden." (Matth. 13, 12.) Wer sich bescheidet mit dem, was ihm wirklich gegeben ist, der ist auch würdig und empfänglich, mehr zu empfangen. Darum sprach Christus der Herr: „Ich preise dich, Vater, Herr Himmels und der Erde, daß du das vor den Weisen und Klugen verborgen, den Kleinen aber geoffenbart hast." (Matth. 11, 25.)

Ist der Mensch durch die demütige Annahme der Glaubenswahrheiten von seinem Geistesstolz geheilt, dann pflückt er eine neue Frucht vom Baume der göttlichen Geheimnisse. Auf dem Wege des Glaubens gelangt er rasch und leicht und mit untrüglicher Sicherheit auf jene Höhen der Wahrheit, die er ohne den Glauben nur schwer, nach mühseliger Forschung, und nur unsicher erreichen würde. Die übernatürliche Heiligkeit schließt auch die übernatürliche Vollkommenheit in sich, der übernatürliche Glaube auch das übernatürliche Wissen.

Wenn die Theologen mit dem heil. Thomas sagen: „Gratia perficit naturam," wollen sie damit nicht behaupten ‚daß mit den übernatürlichen Tugenden auch die natürlichen eingegossen werden, und daß der Mensch mit der übernatürlichen Heiligung auch die natürliche Vollkommenheit erhalte. Der angeführte Ausspruch hat einen anderen Sinn, er will sagen,

daß die übernatürliche Gnade die Natur nicht vergewaltigt und ihr die Entfaltung der eigenen Kräfte nicht abschneidet, sondern im Gegenteil die Natur zur vollen Entwicklung der ihr eigenen Lebensanlagen anregt und ihr diese Aufgabe erleichtert und zu ihrer Erfüllung mitwirkt. Der Mensch kann Gott nicht über alles lieben mit der übernatürlichen, eingegossenen Liebe, ohne zugleich auch seine ganze natürliche Liebe zu Gott in den Akt der übernatürlichen Liebe hineinzulegen. Wenn der Heil. Geist in unserer Seele jene kindliche Hingabe an den himmlischen Vater erweckt, in der wir sprechen: Abba, Vater (Röm. 8, 15), dann kann unser Wille dieser übernatürlichen Anregung der Gnade nur folgen, wenn er zugleich seine natürliche Richtung auf Gott betätigt; folgt er aber seiner untergeordneten Selbstsucht, wird er die Anregung der Gnade ablehnen. In klarer Weise beeinflußt der Glaube auch das natürliche Wissen des Verstandes. Die Offenbarung der übernatürlichen Geheimnisse schließt die Mitteilung der natürlichen Wahrheiten über Gott und die Gesetze des Lebens in sich. Gott kann seine Dreipersönlichkeit nicht offenbaren, ohne zugleich auch sein eigenes Dasein und die Einheit seines Wesens mitzuteilen; die übernatürlichen Wahrheiten schließen die natürlichen in sich ein. Wenn Gott der Herr dem Menschen kundgibt, daß er nach diesem irdischen Leben im Himmel die unmittelbare Anschauung Gottes genießen soll, dann sagt er ihm damit auch, daß seine Seele unsterblich und berufen ist, in Gott auch ihre natürliche Seligkeit zu finden. Wenn der ewige Sohn Gottes in Menschengestalt auf Erden erscheint und uns seine Menschwerdung offenbart und das Geheimnis unserer Erlösung, dann zeigt er uns den Weg, auf dem wir nicht bloß unser übernatürliches, ewiges Heil erlangen, sondern auch unsere natürlichen Pflichten gegen Gott erfüllen. Der Glaube vermittelt uns nicht bloß übernatürliche Geheimnisse, sondern auch jene natürlichen Kenntnisse, die wir brauchen, um den Sinn und Zweck unseres Lebens zu verstehen; der Glaube vermittelt uns auch eine große natürliche Vollkommenheit.

Die Vollkommenheit, die der Glaube uns schenkt, ist aber nicht eine bloß natürliche; die Gotteserkenntnis, die er uns vermittelt, ist eine höhere, übernatürliche. Da unsere ganze Erkenntnis an die sinnliche Welt und unser eigenes Innenerleben gebunden ist, können wir uns keine unmittelbare Vorstellung vom göttlichen Wesen machen, sondern müssen die Begriffe, die ihre volle Geltung nur in dem uns unmittelbar zugänglichen Gebiet der Wahrheit haben, auf Gott übertragen, indem wir von ihnen alle Beschränktheit und Unvollkommenheit ausschließen, die sie infolge ihres Zusammenhanges mit der geschaffenen Welt an sich tragen, und sagen, daß Gott wohl alle Vollkommenheiten besitzt, die wir bei den Geschöpfen finden, daß er ist und lebt, und Weisheit und Macht und Güte und Liebe und alle anderen Vollkommenheiten besitzt, aber nicht so wie die Geschöpfe, sondern auf ganz andere, höhere Art, die wir uns nicht vorstellen können. Wir wissen nur, daß alles, was die Geschöpfe an Vollkommenheiten besitzen, in Gottes unendlichem Wesen in unteilbarer Einheit vereinigt ist. Je mehr wir einsehen, daß Gott über alles erhaben ist, was wir uns vorstellen und denken können, um so vollkommener erkennen

wir sein eigentliches Wesen. Da kommt uns der Glaube mit seinen Geheimnissen zuhilfe und sagt uns, daß Gott nicht bloß ein durchaus einfaches, unendliches Wesen ist, und lebt und sein rein geistiges Leben für sich besitzt, sondern daß der unendliche Gott unbeschadet der Einheit und Einfachheit seines unendlichen Wesens dreipersönlich ist, daß Vater, Sohn und Heiliger Geist sich teilen in den Besitz der einen Gottheit, die unendliche Lebensfülle ist. Denn der Vater ist Vater, weil er das unendliche göttliche Wesen so besitzt, daß er diesen seinen unendlichen Besitz geistig erfaßt und ausspricht in dem ewigen Wort, das wieder den ganzen unendlichen Inhalt, den er selbst besitzt, ausdrückt, eine neue göttliche Person, die ewige Weisheit ist. Vater und Sohn lieben sich als persönliche geistige Träger der einen unendlichen göttlichen Wesenheit mit so unendlicher Liebe, daß diese Liebe wiederum den ganzen Inhalt ihres göttlichen Wesens in sich schließt und die dritte Person der Gottheit bildet, den Heiligen Geist. Dieses Geheimnis sagt uns, daß Gott unendlich erhaben ist über alles, was wir uns vom göttlichen Wesen zu denken vermöchten, und so wird unsere Erkenntnis Gottes durch den Glauben weit vollkommener, als sie ohne die Erkenntnis dieser Geheimnisse ist. Wir dürfen sagen: fides perficit scientiam.

Freilich ist die Erkenntnis, die uns der Glaube vermittelt, keine vollkommene: er gewährt uns keine Einsicht in das Wesen der Geheimnisse, und daher kann der Glaube unseren Verstand nie voll und ganz befriedigen, denn der Verstand ruht erst, wenn die Wahrheit, die er annehmen soll, einleuchtet, und durch ihr eigenes Licht ihn zwingt, sie anzunehmen. Aber es ist uns Menschen einmal nicht beschieden, alle Wahrheit unmittelbar im eigenen Licht zu sehen. Wir sind Menschen und durch unsere Natur an die sinnliche Welt mit ihren engen Grenzen gebunden und müssen uns bescheiden, vieles, selbst im natürlichen Leben, nur unvollkommen auf dem Wege des Glaubens zu erreichen. Wenn das Kind seinen Eltern erst dann Vertrauen und Gehorsam schenken wollte, wenn es zur wissenschaftlichen Gewißheit gelangt ist, daß Vater und Mutter wirklich berechtigt sind, die Erfüllung der Pflichten zu verlangen, die sie von dem Kinde fordern, dann wäre das Familienleben überhaupt unmöglich. Wenn ein Mensch nur solche Nahrung zu sich nehmen wollte, von der er mit wissenschaftlicher Sicherheit weiß, daß sie seinem Leben bekömmlich ist, und die Nährwerte besitzt, die er braucht, dann müßte er Hungers sterben, ehe er etwas essen oder trinken könnte. Wenn der Mensch nur das als wahr annehmen wollte, was er mit eigenen Augen gesehen und durch eigene Forschung gefunden, dann muß er auf alle geographischen und geschichtlichen Kenntnisse verzichten und kann nur so viel von unserer Erde wissen, als er selbst gesehen, nur so viel vom Leben der Menschen, als er selbst in den Tagen seines irdischen Daseins miterlebt hat; er muß verzichten auf alles, was andere gesehen, was andere an Wahrheiten entdeckt und gefunden haben und ihm bereitwillig mitteilen. Unser natürliches Leben und unsere natürliche Erkenntnis ist getragen vom natürlichen Glauben an die Mitteilungen der Menschen, mit denen wir das Leben teilen. Was wir selbst mit eigenen Augen gesehen, durch eigenes Nachdenken an Wahrheit finden, ist so verschwindend wenig im Vergleich zu dem, was uns die andern bieten, daß

wir auf ein menschenwürdiges Leben verzichten müßten, wollen wir ganz unsere eigenen Wege gehen.

Weil der Mensch im natürlichen Leben auf dem Wege des menschlichen Glaubens die Höhen seiner natürlichen Vollkommenheit erreicht, hat Gott in seiner unendlichen Weisheit beschlossen, den Menschen auf diesem Wege auch auf die Höhen seiner übernatürlichen Vollkommenheit zu führen und hat die übernatürlichen Geheimnisse nicht unmittelbar im Glanze ihrer vollen Wahrheit geoffenbart, sondern nur mittelbar im Zeugnisse seiner Offenbarung, die die unsichtbaren Geheimnisse Gottes in menschliche Begriffe und menschliche Worte faßt und uns nur erkennen läßt, daß die ewigen Wahrheiten so liegen, wie Gott selbst sie uns verbürgt, aber nicht wie und warum die göttlichen Geheimnisse sich so verhalten. Aber auch diese unvollkommene Erkenntnis ist eine große Vollkommenheit, die ganz unserer menschlichen Eigenart entspricht. Denn je höher die Wahrheit liegt, die wir erkennen, um so voller ist das Leben unserer Seele. Wir halten es nicht mit Simonides, der lehrte, es sei besser, die Erforschung der göttlichen Dinge ganz aufzugeben und sich mit menschlichen Dingen zu befassen; denn der Mensch soll sich mit menschlichen Dingen, der Sterbliche mit sterblichen abgeben und nicht mit göttlichen Dingen, die zu hoch sind für ihn. Wir halten es mit Aristoteles, der gegen ihn auftrat und mit Recht hervorhob, daß nicht das menschliche Erkennen das Maß der Dinge ist, sondern die Dinge das Maß des menschlichen Verstandes, und daß es besser ist, über die höheren Dinge auch nur weniges zu wissen und nur unvollkommen zu erkennen, als eine Fülle von Einzelheiten über die kleinen und gemeinen Dinge, die weit geringer sind als der Geist des Menschen; daher soll sich der Mensch so viel wie nur möglich mit ewigen und göttlichen Dingen beschäftigen. (Ethic. X. 7.) Denn der Genuß, den der Mensch in der Betrachtung der höchsten Wahrheiten findet, ist weit größer als die Befriedigung, die die Beschäftigung mit den niedrigen und hinfälligen Dingen gewährt. Ihm folgt der hl. Thomas und sagt: „De rebus nobilissimis quantumcumque imperfecta cognitio maximam perfectionem animae confert. Et ideo quamvis ea, quae supra rationem sunt, ratio humana plene capere non possit, tamen multum sibi perfectionis acquirit, si ea saltem qualitercumque fide teneat. Et ideo dicitur: „Plurima supra sensum hominis ostensa sunt tibi.“ (Eccles. 3, 25.) Et: „Quae sunt Dei nemo novit nisi Spiritus Dei ..... nobis autem revelavit Deus per Spiritum suum.“ (I. Cor. 2, 10. S. c. gent. I, 5.)

Wenn wir die Geheimnisse des Glaubens richtig erwägen, wecken sie in uns eine ganz neue Erkenntnis der unendlichen Güte Gottes, der sich gewürdigt hat, uns arme Menschen in die verborgenen Geheimnisse seines eigenen göttlichen Lebens einzuweihen. Diese Erkenntnis erfüllt die Seele mit jener heiligen Liebe und Ehrfurcht vor Gott, die unsere ganze Frömmigkeit trägt. Wenn der Glaube schwach ist, kann die Frömmigkeit nicht gedeihen; nur wer seinen Glauben durch demütige Betrachtung der göttlichen Geheimnisse nährt und stärkt, wird erkennen, was es Großes ist um Gott unsern Herrn, er wird zu jener kindlichen Hingabe und liebevollen Ehrfurcht vor Gott gelangen, daß er wirklich die Verherrlichung

des himmlischen Vaters als seine eigentliche Lebensaufgabe empfindet und von Herzen diesem großen Anliegen seiner Seele in der ersten Bitte des Vaterunsers Ausdruck gibt: „Vater unser, der du bist im Himmel, geheiligt werde dein Name."

Die dritte süße Frucht, die wir am Baume unseres Glaubens pflücken, ist die göttliche Hoffnung, die unser Sehnen nach den ewigen Hügeln des Himmels richtet und unsere Natur erhebt. „Gratia elevat naturam". Der Glaube sagt uns, daß Gott in seiner unendlichen Güte beschlossen hat, die herrlichen Geheimnisse, die er uns jetzt nur dunkel mitteilt, einst schauen zu lassen. Was wir jetzt nur im Spiegel der Geschöpfe dunkel und rätselhaft erkennen, das werden wir einst von Angesicht zu Angesicht schauen. Jetzt ist unser ganzes Erkennen Stückwerk, in tausend kleine Begriffe zerrissen, droben aber im Himmel werden wir unseren Gott einst unmittelbar erkennen, so wie wir uns jetzt selbst erkennen. (I. Kor. 13, 12.) Wir werden ihn sehen, so wie er ist. (I. Joh. 3, 2.) Nicht unsere leiblichen Augen werden ihn sehen, aber unser geistiges Auge. Unser jetzt so beschränkter Verstand, der im Lichte des Glaubens die ewigen Geheimnisse Gottes aufnimmt, wird einst im Lichte des ewigen Lebens die göttlichen Wahrheiten unmittelbar schauen. Es ist für uns ein Geheimnis, daß eine solche Erhebung unserer Seele überhaupt möglich ist, denn die Vernunft sagt uns, daß das unendliche Wesen Gottes so erhaben ist über alles, was ein Geschöpf zu fassen vermag, daß die unmittelbare Anschauung seines Wesens nur dem göttlichen Wesen selbst natürlich ist. Daß ein geschaffener Geist zu solcher Höhe des Lichtes gelangen kann, daß er das unendliche Wesen Gottes unmittelbar als Gegenstand der Erkenntnis in sich aufnimmt, das ist das große Geheimnis des übernatürlichen Lebens, das große Geheimnis der Gnade. „Kein Auge hat es gesehen, kein Ohr hat es gehört, in keines Menschen Herzen ist es aufgestiegen, was Gott denen bereitet hat, die ihn lieben." (I. Kor. 2, 9.)

Nur im Lichte des Glaubens erkennen wir das Ziel, das der unendlich gütige Gott unserem Leben gesteckt hat; so wird unser eigenes Leben zu einem großen Geheimnis. Wir alle sind berufen zur Mystik. Die ganze Aszese hat nur die negative Aufgabe, die ungeordnete Entfaltung unseres natürlichen Lebens abzutöten, damit die übernatürlichen Lebensanlagen, die Gott der Herr in der Taufe uns mitgeteilt hat, zur vollen Entfaltung kommen können. Freilich ist die Aszese nicht rein natürliche Tugendübung, aber ihre Aufgabe liegt unmittelbar im Bereich des natürlichen Lebens. Wir haben nur eine Seele, und die natürlichen Kräfte der Seele sind die Träger des übernatürlichen Lebens und können das Licht und die Kraft der Gnade nur aufnehmen, wenn sie durch die Übung der natürlichen Tugenden die Seelenkräfte Gott, dem Urheber des natürlichen Lebens, unterordnen. Die Aszese hat die Aufgabe, die Seele zur Entfaltung des mystischen, übernatürlichen Lebens zu disponieren, die Hindernisse zu entfernen, die das Wirken des hl. Geistes in der Sele hemmen. Denn wie soll der hl. Geist auf der Zither meiner Seele das Hohelied der göttlichen Liebe spielen, wenn ich im Vertrauen auf eigene Kraft ständig meine eigenen Weisen spiele, statt durch Abtötung meiner ungeordneten

Selbstsucht die Zither meiner Seele zu stimmen, daß „der Finger der Rechten Gottes“ die Saiten rühren kann. Der Glaube an das Geheimnis des übernatürlichen Lebens weckt in der Seele den Geist der Mystik, den Geist jener geheimnisvollen Hingabe an Gott, den nur die kennen, die aus dem Glauben leben und den Lebenswert der Geheimnisse des Glaubens an sich erfahren haben.

Der Glaube weckt in der Seele jenes lebhafte Verlangen nach dem ewigen Leben, das uns alle irdischen Freuden verachten, alle zeitlichen Leiden vergessen läßt. Er richtet das Auge unserer Seele auf jene Höhen, die uns für alle Ehren der Welt unempfänglich machen. Wenn den Menschen die klare Erkenntnis des Lebenszieles fehlt, versinkt er in den Genuß der sinnlichen Lebensfreuden. Schon die großen heidnischen Philosophen haben erkannt, daß der Mensch die Triebe seiner sinnlichen Natur nur beherrschen kann, wenn er das Auge seines Geistes zur Betrachtung der übersinnlichen Wahrheiten erhebt und die geistigen Anlagen seines Wesens zur vollen Entfaltung bringt. Die Geschichte der göttlichen Offenbarung zeigt uns, daß Gott die Hoffnung des Menschen von Anfang an auf das Ziel des ewigen Lebens gelenkt hat. Nach dem Sündenfall der Stammeltern war Christus die Hoffnung der Völker. Voll Sehnsucht schauten sie aus nach dem Tage, der der Welt den Heiland schenken sollte. In dieser Hoffnung ertrugen sie die Lasten des Lebens und erfüllten die Pflichten des Daseins: der Glaube sagte ihnen, daß Christus ihnen das wahre Heil, das ewige Leben bringen werde. Was die Gerechten des Alten Bundes nur dunkel ahnten, das hat Christus seinen Jüngern viel deutlicher enthüllt und ihnen die Geheimnisse des Reiches Gottes in so erhebenden Bildern vor die Seele gestellt, daß der hl. Paulus den Christen zuruft, das Irdische zu vergessen, und nur das Ewige zu suchen: „Quae sursum sunt, quaerite . . . . quae sursum sunt, sapite, non quae super terram.“ (Kol. 3, 1.) Der Glaube an die Geheimnisse des ewigen Lebens soll so lebendig in uns sein, daß wir nur dem Leibe nach auf Erden wandeln, dem Geiste nach aber im Himmel wohnen, wo Christus in der Herrlichkeit des Vaters auch unsere ewige Wohnung bereitet. Der Glaube ist ja, wie der Apostel sagt, seinem Wesen nach die Grundlage unserer Hoffnung, die sichere Überzeugung von der Wirklichkeit der geheimnisvollen Welt, die wir nicht sehen, aber zum Ziele unserer irdischen Pilgerfahrt machen: „Est autem fides sperandarum substantia rerum, argumentum non apparentium.“ (Hebr. 11, 1.)

Alle Geheimnisse des Glaubens steigern in unserer Seele das Verlangen nach der klaren Erkenntnis der Wahrheiten, die sie uns mitteilen, und nähren damit unsere übernatürliche Hoffnung. Diesem Zweck sollen alle Geheimnisse des Glaubens dienen. Um unsere Hoffnung und Sehnsucht nach dem Himmel zu richten und lebendig zu erhalten, hat uns Gott seine Geheimnisse in so reicher Fülle geoffenbart. „Nullus enim“, so führt der hl. Thomas an der schon erwähnten Stelle aus, „desiderio et studio in aliquid tendit, nisi sit ei praecognitum. Quia ergo ad altius bonum, quam in praesenti vita experiri possit humana fragilitas, homines per divinam providentiam ordinentur, oportuit mentem evocari in aliquid

altius quam ratio nostra in praesenti possit pertingere, ut sic disceret aliquid desiderare et tendere studio in aliquid quod totum statum praesentis vitae excedit. Et hoc praecipue christianae religioni competit, quae singulariter bona spiritualia et aeterna promittit. Unde et in ea plurima humanum sensum excedentia proponuntur." Nur wer in dieser Hoffnung lebt, lebt aus dem Glauben und wird den ganzen Lebenswert der Geheimnisse des Glaubens an sich erfahren.

Nicht auf dem Wege der Selbstüberhebung und des Geistesstolzes, den die alte Schlange den Menschen zuerst gezeigt hat, gelangen wir zu den Höhen des wahren Lebens, nach denen das ganze Sehnen unserer Seele geht, sondern auf dem Wege des demütigen Glaubens, den Gottes Vaterhand uns führt. So lehrt der Glaube selbst, so lehrt auch die tägliche Erfahrung des Lebens. Denn wo sind die Höhen des Lebens, auf die der stolze Rationalismus seine Jünger geführt hat? Soll das Volk sich die Sammlungen unserer Philosophen kaufen, um aus den sich widersprechenden Systemen eines auszuwählen und den Weg zu suchen, der zur Höhe führt? Oder soll das Volk dem Glauben seiner Väter folgen, die an sich die Kraft der göttlichen Geheimnisse erfahren haben, die sie glaubten? Wo schöpfte der hl. Paulus die Kraft der Liebe, die seine große Seele durchglühte und ihn, der sich den letzten und kleinsten der Apostel nennt, zu einem der größten gemacht hat? Er enthüllt uns das Geheimnis seines Lebens in den schönen Worten: „Quod autem nunc vivo in carne, in fide vivo Filii Dei, qui dilexit me et tradidit semetipsum pro me." (Gal. 2, 20.) Man müßte eine Geschichte der katholischen Mystik schreiben, und das Leben aller Heiligen als Zeugnis aufführen, wollte man den Lebenswert der Geheimnisse des Glaubens im vollen Lichte der Wirklichkeit zeigen. Alle Heiligen, die die Welt durch das Beispiel ihrer Tugenden erleuchtet haben, gaben der Wahrheit Zeugnis, daß der Gerechte aus dem Glauben lebt, daß die Geheimnisse des Glaubens ewigen, göttlichen Lebenswert besitzen. Die Geheimnisse des Glaubens sind nicht eine „crux intellectus", sondern lux de „vera luce, quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum." (Joh. 1, 9.)

Der Jubiläumsablaß

Von Professor Dr. Matthias Schuler, Trier.

Die Ausschreibung eines Jubiläums für das Jahr 1925 durch die Bulle Infinita Dei misericordia Pius' XI. vom 29. Mai 1924 legt die Frage nach dem Ursprung und der Geschichte des Jubiläumsablasses nahe. Darum sei das Wichtigste darüber im folgenden kurz mitgeteilt. Ausführlicheres, besonders über die damit zusammenhängenden theologisch-kirchlichen Fragen findet sich bei Nikol. Paulus in seiner eben abgeschlossenen dreibändigen Geschichte des Ablasses im Mittelalter. Paderborn, Schöningh 1922/23 und Franz Beringer, Die Ablässe, ihr Wesen und Gebrauch. 15. Aufl., bearbeitet von Pet. Al. Steinen. Bd. 1/2. Paderborn 1921/22. Der Verlauf der Feier der früheren Jubeljahre ist eingehender geschildert

von Franz Xaver Kraus in „Das Anno Santo“ (zuerst erschienen in der Beilage zur Allgemeinen Zeitung 1900, Nr. 26, 50, 76, 99, 125, 148 und wieder abgedruckt) in seinen Essays, 2. Sammlung, Berlin 1901, S. 217—336 und von Ludwig Pastor in seiner Geschichte der Päpste Bd. 1—9. Freiburg 1885/1923. Die genannten Werke werden fortan mit dem Verfassernamen allein zitiert unter Beifügung der Bandnummer zu Paulus, Beringer und Pastor.

I.

Der erste Jubiläumsablaß wurde verkündet durch die Bulle Antiquorum habet fida relatio des Papstes Bonifaz' VIII. (1294—1303) vom 22. Februar 1300. Es heißt darin:

„Antiquorum habet fida relatio, quod accedentibus ad honorabilem basilicam principis Apostolorum de Urbe concessae sunt magnae remissiones et indulgentiae peccatorum. Nos igitur . . . huiusmodi remissiones et indulgentias omnes et singulas . . . confirmamus . . . et etiam innovamus . . . Ut autem beatissimi Petrus et Paulus Apostoli eo amplius honorentur, quo ipsorum basilicae de Urbe devotius fuerint a fidelibus frequentatae, et fideles ipsi spiritualium largitione munerum ex huiusmodi frequentatione magis senserint se refertos: nos . . . omnibus in praesenti anno millesimo trecentesimo, a festo Nativitatis Domini nostri Jesu Christi praeterito proxime inchoato, et in quolibet anno centesimo secuturo ad basilicas ipsas accedentibus reverenter, vere poenitentibus et confessis, vel qui vere poenitebunt et confitebuntur in huiusmodi praesenti et quolibet centesimo secuturo annis, non solum plenam et largiorem, immo plenissimam omnium suorum concedemus et concedimus veniam peccatorum, statuentes, ut, qui voluerint huiusmodi indulgentiae . . . fieri participes, si fuerint Romani, ad minus XXX diebus . . . et saltem semel in die, si vero peregrini fuerint aut forenses, simili modo diebus XV ad basilicas easdem accedant“ (c. 1. Extrav. comm. de poen. et rem. V. 9. Corp. Iur. Can. Ed. Friedberg II. 1881. Col. 1303/04).

Bonifaz VIII. verleiht also hier für das Jahr 1300, indem er über die früheren Indulgenzen hinausgeht, „plenissimam omnium . . . veniam peccatorum“. Trotzdem ausdrücklich von venia peccatorum die Rede ist, so meint der Papst doch Nachlaß der Sündenstrafen oder Vergebung der Sünden quoad poenam, der Strafe nach. Das „ergibt sich aus dem Umstand, daß er zur Gewinnung des Ablasses eine reumütige Beichte fordert; er läßt also keinen Zweifel darüber bestehen, daß der Ablaß nur jenen zugute kommen werde, denen die Sündenschuld in der Beichte bereits erlassen worden sei“ (Paulus 2, 107). Daß die „venia peccatorum“ als Straferlaß zu verstehen sei, spricht auch der Kardinal Johannes Monachus, der an den vor Erlaß der Bulle im Kardinalskollegium stattgefundenen Verhandlungen persönlich teilgenommen hat, in seinem Kommentar zur Jubiläumsbulle aus. Darin bemerkt er zu den im ersten Satz der Bulle erwähnten schon früher den Besuchern der Petersbasilika bewilligten „magnae remissiones et indulgentiae peccatorum“, daß hier der Ausdruck „Sünden“ wie 2. Makk. 12, 46 die für die Sünden

geschuldeten Strafen bedeute. Ebenso sei auch die jetzt neu bewilligte plenissima venia peccatorum zu verstehen: „peccatorum i. e. penarum pro peccatis debitarum ut supra" (Paulus 2, 105, 107/08). — Warum aber spricht denn der Papst von „venia peccatorum", wenn Sündenstrafen gemeint sind? Weil dies die gewöhnlich bei Erteilung vollkommener Abläße gebrauchte Formel ist (Paulus 2, 107). So heißt es ja auch noch in der neuesten Jubiläumsbulle des Papstes Pius' XI. vom 29. Mai 1924: „Hoc igitur Anni Sancti decursu, omnibus utriusque sexus christifidelibus, qui, rite expiati et sacra Synaxi refecti . . . de Urbe Basilicas . . . pie inviserint et ad mentem Nostram oraverint, plenissimam peccatorum suorum indulgentiam, remissionem ac veniam misericorditer in Domino concedimus" (Acta Ap. Sed. Ann. 16. Vol. 16. v. 2. Juni 1924, S. 212/213). In Bezug auf die Ablaßbulle Bonifaz' VIII. spricht Theodor Kolde (Realencyklop. f. prot. Theol. u. Kirche 9³, 546) von der „sehr mißverständlichen Fassung, die beim Volke damals wie später die Vorstellung hervorrufen mußte, daß es sich um wirkliche Vergebung der Sünden handle". Mit Recht fragt Paulus (2, 107, Anm. 3) demgegenüber: „Warum haben aber dann die Gläubigen gebeichtet, um des Ablasses teilhaftig zu werden?" Damals wie heute haben die Päpste ausdrücklich die Beichte zu einer Bedingung des Jubiläumsablasses gemacht. Durch die Beichte wird die Sündenschuld nachgelassen; also kann der Ablaß nur noch Nachlaß der Sündenstrafen sein (Beringer 1, 9—11).

Man kann jedoch einwenden, daß der vollkommene Ablaß im Mittelalter sehr oft ausdrücklich als Ablaß von Schuld und Strafe oder noch öfter als Ablaß von Strafe und Schuld bezeichnet wurde. Und es ist Tatsache, daß auch der Jubiläumsablaß von 1300 in gleichzeitigen Quellen so genannt wird. So hat z. B. der Kardinal Joh. Monachus in seinem schon angezogenen Kommentar erklärt, daß durch den Jubelablaß Schuld und Strafe erlassen werden (Paulus 2, 109). Außer anderen Zeitgenossen (Paulus 2, 110—111) hat auch der spätestens 1303 schreibende Trierer Kleriker und Verfasser der Gesta Boemundi Archiepiscopi Treverensis des Jubiläums gedacht mit den Worten: „Eodem, videlicet anno Domini 1300, fuit annus iubileus, et a cunctis orbis angulis utriusque sexus homines infiniti Romam catervatim pro suorum absolutione peccaminum devotissime properabant. Quorum . . . affectum . . . papa intuens, . . . omnes sanctorum Petri et Pauli apostolorum limina visitantes et vere confessos et contritos misericorditer absolvit a pena et a culpa secundum formam infrascriptam" (folgt die Jubiläumsbulle. Mon. Germ. Script. 24. 373 und 486/87). Zwar ist auch hier die reumütige Beichte als Vorbedingung des eigentlichen Ablasses erwähnt; trotzdem heißt es weiter in Bezug auf den Ablaß: absolvit (papa) a pena et a culpa. Alle diese Quellen bezeugen also, daß es damals Sitte war, den vollkommenen Ablaß als Erlaß von Strafe und Schuld zu bezeichnen (Paulus 2, 111; Beringer 1, 11—13).

Diese Bezeichnung war dogmatisch ganz korrekt in manchen Beichtbriefen (confessionalia), bisweilen auch Ablaßbriefe (literae indulgentiales) genannt. Im Mittelalter waren die Gläubigen noch nicht frei in

der Wahl ihres Beichtvaters, sondern für die Beichte auf den eigenen Pfarrer oder einen von ihm delegierten Priester angewiesen. Durch den Beichtbrief, der seit den Zeiten Innocenz' IV. (1243—1254) häufiger verliehen wurde (Paulus 2, 124), erhielt der Inhaber des Briefes das Recht, sich einen Beichtvater zu wählen, und der gewählte Beichtvater die Vollmacht, den Inhaber des Briefes zu absolvieren. Wenn nun der Papst dem Beichtvater nicht nur die gewöhnliche Jurisdiktion gab, sondern auch die Vollmacht, von den bischöflichen und päpstlichen Reservaten zu absolvieren und zugleich auch noch zu absolvieren von den Sündenstrafen, — so geschah es zuweilen in den Jahren von 1294 bis 1321 — dann war die Ausübung dieser Vollmachten in der Tat eine Absolution von Schuld und Strafe (Paulus 2, 124—133). Man hat gemeint, auch der Jubiläumsablaß von 1300 sei in diesem Sinne zu verstehen und darum als Erlaß von Schuld und Strafe bezeichnet worden. Diese Auffassung ist aber nicht zutreffend. Die reumütige Beicht war zwar eine Bedingung des Ablasses. Aber der Ablaß war nicht an die Absolution des Priesters geknüpft, sondern wurde nach Erfüllung der Bedingungen unmittelbar vom Papste verliehen (Paulus 2, 105/106). — Wenn der Kardinal Joh. Monachus den Jubiläumsablaß einen Ablaß von Schuld und Strafe nennt, so faßt er dabei das Wort Ablaß (indulgentia) in einem weiteren Sinne für das Jubiläum überhaupt, zu dem vor allem ja auch eine reumütige Beichte gehörte. So konnte er dann sehr wohl sagen, daß durch den Jubiläumsablaß Schuld und Strafe nachgelassen werden. (Paulus 2, 109.) — Dagegen war es eine vom Volke, nicht vom Recht aufgebrachte Formel, wodurch auch der vollkommene Straferlaß allein als „Ablaß von Strafe und Schuld" bezeichnet wurde. „Einmal in Umlauf, ist später die ungenaue Redewendung manchmal auch von Theologen und gelehrten Laien gebraucht worden." . . . Unter dem Ablaß von Schuld und Strafe verstand man aber gemeiniglich nichts anders als einen vollkommenen Straferlaß (Paulus 2, 146, 147; 3, 330). Gerade auch diese theologisch ungenaue Bezeichnung ist von protestantischer Seite mißverstanden und als Beweis für eigentliche „Schuldabläße" angeführt worden. Es ist das große Verdienst von Nik. Paulus, diesem Sprachgebrauch im einzelnen nachgegangen zu sein und den Beweis erbracht zu haben, daß dennoch die Lehre über Wesen und Wirkungen des Ablasses im Mittelalter immer korrekt gewesen ist (Paulus 2, 137—148; 3, 330—351).

Wenn Bonifaz VIII. erklärt, er bewillige „non solum plenam et largiorem, immo plenissimam omnium . . . veniam peccatorum", so ist das bloß eine rhetorische Umschreibung für den im Konsistorium vom Papste bekundeten Willen, er wolle einen Ablaß gewähren, der soweit gehe, als die Schlüsselgewalt reiche (Paulus 2, 107). Vielleicht wollte der Papst durch die Wiederholung und Steigerung des Ausdruckes auch hervorheben, wie sehr der neue Ablaß alle früheren Bewilligungen an Größe und Bedeutung überrage. Sachlich wollte er bloß sagen, er erlasse so viel, als er überhaupt erlassen könne, also: er gewähre einen vollkommenen Ablaß.

Diesen vollkommenen Ablaß bewilligt der Papst für das Jahr 1300,

angefangen vom vorhergegangenen Weihnachtsfeste ab, und für jedes folgende hundertste Jahr unter den zwei Bedingungen einer reumütigen Beichte und des frommen Besuches der Kirchen der beiden Apostelfürsten Petrus und Paulus in Rom; und zwar sollten die Bewohner der Stadt Rom die genannten Kirchen an 30 Tagen, Auswärtige an 15 Tagen täglich einmal besuchen. Was er dabei als Ziel im Auge hat, gibt Bonifaz VIII. auch selbst in der Bulle an: er wollte die Verehrung der beiden Apostelfürsten fördern und die Gläubigen durch reichlichere Verleihung geistlicher Gnadengeschenke zu eifrigerem Besuch der beiden Apostelgräber anspornen. Noch deutlicher spricht es der päpstliche Skriptor Silvester in seinem Begleitschreiben zur Jubiläumsbulle aus, daß der Papst „attendens quoque, dignum fore beatorum apostolorum Petri et Pauli basilicas de Urbe . . . simili honore et reverentie prerogativa gaudere, ut idem apostoli eo amplius honorentur, quo devotius eorundem basilice, ubi eorum corpora requiescunt, fuerint a fidelibus frequentate", den Besuch der beiden Apostelkirchen vorgeschrieben habe (Mon. Germ. Script. 24, 487). Das ist auch bis auf den heutigen Tag der Hauptgrund und besondere Zweck des regelmäßig wiederkehrenden Jubeljahres in Rom geblieben: An den Gräbern der Apostel sollen die Christen vollkommene Versöhnung finden mit Gott und zugleich auch die Autorität des Römischen Stuhles persönlich anerkennen (Beringer 1, 553).

Es ist nun gewiß sehr auffällig, daß Bonifaz VIII. den Ablaß erst am 22. Februar 1300 bewilligt, nachdem doch schon nahezu zwei Monate des Jubiläumsjahres verflossen waren. Die Erklärung hierfür liegt in dem Umstande, daß der Ablaß keineswegs von vornherein vom Papste beabsichtigt gewesen war. Aber gegen Ende des Jahres 1299 verbreitete sich in immer weiteren Kreisen das Gerücht, man könne im nächsten Jahre durch den Besuch der Peterskirche in Rom große Abläße gewinnen, am ersten Tage einen vollkommenen Ablaß, an den übrigen Tagen einen solchen von 100 Jahren; so sei es auch schon beim Beginn früherer Jahrhunderte gewesen. Tatsächlich strömten infolge dieses Gerüchtes, dessen Entstehung sich nicht aufklären läßt, große Volksscharen zum Beginn des Jahres 1300 nach Rom. Da ließ Bonifaz VIII. in den Archiven Nachforschungen anstellen über frühere Ablaßverleihungen, die aber ergebnislos blieben. „Ex nonnullorum tamen testimonio, qui et adhuc favente Domino supervivunt, et alias ex multis, qui se illud a progenitoribus asserunt accepisse, aliqualis habetur credibilis certitudo." So berichtet der oben erwähnte päpstliche Skriptor Silvester (Mon. Germ. Script. 24, 487; auch abgedruckt von Rich. Scholz nach einer Handschrift aus dem Vatik. Archiv in Hist. Vierteljahrschrift. 9, 1906, 514). Aus der Jubiläumsschrift des Kardinals Gaetano Stefaneschi, eines Vertrauten, nicht Neffen, Bonifaz' VIII. und unmittelbaren Augenzeugen der Ereignisse, erfahren wir, daß unter anderen ein Greis von 107 Jahren vor Papst und Kardinälen erschienen sei und ihnen versichert habe, vor hundert Jahren sei sein Vater um des Ablasses willen nach Rom gekommen und habe ihm aufgetragen, dasselbe 1300 zu tun, falls er noch lebe: denn der Glaube an einen in den Centenariumsjahren wiederkehrenden Ablaß sei in Frank-

reich verbreitet. Darauf habe dann Bonifaz VIII. nach Beratung mit den Kardinälen die Ablaßbulle angefertigt (Kraus 262, vgl. auch Paulus 2, 103/04 und Beringer 1, 550). Ebenso begründet auch der päpstliche Skriptor Silvester (a. a. O.) die Bewilligung des Jubiläumsablasses unter Hervorhebung des Umstandes, daß Bonifaz VIII. die Verehrung der beiden Apostelfürsten fördern wollte, weshalb der Besuch der beiden Basiliken vorgeschrieben wurde.

Man sollte nun meinen, das wäre eine ganz glaubwürdige und einwandfreie Erklärung für den Erlaß der Bulle überhaupt und auch für ihren Erlaß erst am 22. Februar des Jubeljahres. Trotzdem wurde schon bald von papstfeindlicher Seite behauptet, Bonifaz habe den Ablaß bewilligt „ad solidandum statum suum omnino de iure vacillantem et ad vana lucra sectanda"; und Richard Scholz macht sich noch 1906 diesen Vorwurf zu eigen, wiewohl auch er zugibt, daß der religiöse Anstoß zur Stiftung des Jubeljahres vom Volke ausgegangen sei (Hist. Vierteljahrschr. 9, 1906, 483. Text und Anm. 2 u. 3). Kraus (262/263) lehnt zwar den auch noch von Kolde (Realencykl. f. prot. Theol. u. Kirche 9^3, 546) in Erwägung gezogenen Eigennutz als Motiv für Bonifaz ab: „Wohl aber darf man — nach Kraus — annehmen, daß der Papst in der allgemeinen kirchenpolitischen Lage Antrieb genug gefunden habe, um eine so außerordentliche Maßnahme zu treffen." Vermutlich im Hinblick auf alle diese Motivierungen schreibt Paulus kurz und bündig: „Der durch die religiöse Volksbewegung gemachte Eindruck erklärt hinlänglich die Handlungsweise des Papstes, so daß es nicht nötig ist, nach andern Beweggründen sich umzusehen" (Paulus 2, 104). Die sonst bei Verleihung von Abläßen für Kirchenbesuche vielfach übliche Vorschrift einer Geldspende findet sich in der Jubiläumsbulle nicht. Dennoch haben die Pilger freiwillig geopfert. Der Kardinal Stefaneschi schätzte den Gesamtbetrag des Opfers auf ungefähr 51 000 Goldgulden bei mehr als zwei Millionen Pilgern. Diese Einnahmen waren der päpstlichen Kammer, die sich damals gerade in großer Not befand, gewiß nicht unwillkommen; „doch wird es heute keinem ernsten Historiker mehr einfallen, zu behaupten, daß Bonifaz VIII. um des Geldes der Pilger willen das Jubiläum ausgeschrieben habe" (Paulus 2, 112; vgl. auch Kraus 270).

Den Ausdruck „annus iubilaeus" oder eine andere Bezugnahme auf das alttestamentliche Jubeljahr sucht man in der Jubiläumsbulle vergebens. Dieses jüdische Jubeljahr wurde alle fünfzig Jahre gefeiert; in demselben wurden die irdischen Schulden erlassen (Lev. 25, 8—55). Es ist mehrfach bezeugt, daß der Papst bei Einführung des Jubiläums an jenes fünfzigjährige Jubiläum des Alten Bundes gedacht hat. Aber er hat mit Absicht für das neue Jubiläum nicht das fünfzigste, sondern das hundertste Jahr gewählt, einmal, weil die Volksstimme von einem Ablaß sprach, der alle hundert Jahre erteilt worden sei, und ferner, weil er eine Beeinträchtigung des Kreuzzugsablasses vermeiden wollte (Paulus 2, 111/112). Der Kardinal Joh. Monachus begründet diese Maßnahme in seinem Kommentar zur Bulle auch damit, daß er sagt: Durch diesen Ablaß, der den reumütig Beichtenden zuteil wird, erlangt man einen dop-

pelten Erlaß, nämlich der Schuld (durch die Beichte) und der Strafe (durch den eigentlichen Ablaß); aus diesem Grunde geziemte es sich, dafür nicht das fünfzigste Jahr zu bestimmen, das einen einfachen Erlaß andeutet, sondern das hundertste, das ein doppeltes Jubiläum enthält (Paulus 2, 109).

Eine Reihe gleichzeitiger Schriftsteller berichtet uns den außerordentlichen Andrang der Pilger zur Feier des Jubeljahres. Die Andacht der Pilger wurde noch gesteigert durch die Ausstellung des Schweißtuches des Herrn mit dem Veronikabilde. Weiter kann aber hier auf den Verlauf des Jubeljahres nicht eingegangen werden; es sei verwiesen auf Kraus (S. 265—280). Nur das sei noch erwähnt, daß damals ein mächtiges Bedürfnis nach Sühne und sittlicher Umkehr die Christenheit erfaßte. „Haben die Menschen jener Zeit diese Erneuerung ihres sittlichen Wesens und die Zuversicht der Aussöhnung mit ihrem Schöpfer auf dieser Pilgerfahrt gewonnen, so trägt damit, ganz abgesehen von der theologisch-kirchlichen Frage, das Ereignis vom Jahre 1300 seine innere Berechtigung in sich" (Kraus S. 277).

Einer der Rompilger vom Jahre 1300 war auch Dante (Inferno 18, 28—33). Kraus wiederholt (S. 279) die schon in seinem Dante (Sein Leben und sein Werk. Berlin 1897, 410) ausgesprochene Vermutung, daß der Dichter „seine Vision ins Jahr 1300 versetzt, weil ihm in dem großen Gnadenjahr des Jubiläums, inmitten jener von den Zeitgenossen und ihm selbst bestätigten außerordentlichen psychischen Erregung der damaligen Menschheit, ohne Zweifel zuerst ein stärkerer Strahl der Gnade, eine tiefere religiöse Erregung traf, der er, betäubt und abgezogen durch die Gewalten dieser Welt . . . damals noch nicht nachgab, der er sich aber nie ganz entschlagen konnte und die dann später, nach dem Scheitern all seiner irdischen Hoffnungen, um so mächtiger hervorbrach und ihm, seit 1313, jenes unsterbliche Gedicht abzwang, in welchem wir noch heute die größte poetische Schöpfung des christlichen Geistes verehren." Und „nicht bloß ein Strahl des Ereignisses liegt auf dem Werke Dantes. Vielmehr ist seine Vision ganz umflammt und eingetaucht in jenes goldige Licht, das der Menschheit nur aus der innersten Idee des Christentums, dem großen Gedanken der Versöhnung und der Verzeihung, erfließt: das ist der Widerschein des gran Perdono, der Anno 1300 Millionen von Christen nach Rom zog" (Kraus 279).

Am Schlusse des Jubiläumsjahres ließ der Papst durch einen Kardinal in der Laterankirche verkünden, daß alle fremden, in der Stadt anwesenden Pilger, wenngleich sie die vorgeschriebenen Kirchenbesuche noch nicht vollendet hätten, dennoch des Ablasses sich erfreuen sollten; ebenso die Pilger, welche die Romfahrt begonnen hatten, aber durch einen rechtmäßigen Grund verhindert wurden, sie zu Ende zu führen (Paulus 2, 106 u. 175—179; Beringer 1, 552).

II.

Die Römer konnten den für das nächste Jubeljahr festgesetzten Termin nicht erwarten. Seit 1305 residierten die Päpste in Frankreich bezw. Avignon; die Stadt Rom sank herab zu immer größerer Verödung und

Verarmung. Das Jubiläum von 1300 hatte ihr reichen Gewinn gebracht. Im Jahre 1342 schickte die Stadt eine Gesandtschaft an den eben neu gewählten Papst Klemens VI. (1342—1352) nach Avignon, um ihm die auch von Petrarca unterstützte Bitte vorzutragen, daß das Jubiläum schon nach 50 Jahren, also 1350, erneuert werde, da es ja doch nur wenige Menschen auf 100 Jahre brächten (Kraus 281—284). Der Papst ging auf ihre Bitte ein durch die Bulle Unigenitus vom 27. Januar 1343 (c. 2. Extrav. comm. de poen. et rem. V. 9. Corp. Iur. Can. Ed. Friedberg II. 1881. Col. 1304—06). Darin nimmt Klemens VI. als erster unter den Päpsten im Eingang Bezug auf die Lehre vom Kirchenschatze, d. i. die Lehre von den „überfließenden Genugtuungen Christi und der Heiligen, die von den kirchlichen Oberen bei der Verleihung von Ablässen den Gläubigen zugewendet werden". (Paulus 2, 184 u. 114, 202/203.) Klemens weist darauf hin, daß Christus am Kreuze nicht nur einen Tropfen seines Blutes, was schon hinreichend gewesen wäre, sondern gleichsam einen vollen Strom vergossen habe. „Quantum ergo exinde, ut nec supervacua, inanis aut superflua tantae effusionis miseratio redderetur, thesaurum militanti ecclesiae acquisivit . . . Quem quidem thesaurum . . . per beatum Petrum coeli clavigerum, eiusque successores suos in terris vicarios, commisit fidelibus salubriter dispensandum, et propriis et rationalibus causis, nunc pro totali, nunc pro partiali remissione poenae temporalis pro peccatis debitae . . . vere poenitentibus et confessis misericorditer applicandum. Ad cuius quidem thesauri cumulum beatae Dei genitricis omniumque electorum a primo iusto usque ad ultimum merita adminiculum praestare noscuntur, de cuius consumptione seu minutione non est aliquatenus formidandum, tam propter infinita Christi . . . . merita, quam pro eo, quod, quanto plures ex eius applicatione trahuntur ad iustitiam, tanto magis accrescit ipsorum cumulus meritorum." In Anbetracht dessen — sicut indubie credimus — habe Bonifaz VIII. für alle 100 Jahre das Jubiläum bewilligt, wozu bemerkt sei, daß Bonifaz nichts vom Kirchenschatze sagt, während Joh. Monachus in seinem Kommentar zur Bulle Bonifaz' VIII. den Ablaß aus dem Kirchenschatze der Verdienste Christi herleitet. (Paulus 2, 109 Anm. 1 u. 201/202.) Er aber, so fährt Klemens VI. fort, habe in Erwägung dessen, daß das fünfzigste Jahr im Mosaischen Gesetz als Jubiläum des Erlasses und der Freude gelte und daß die Zahl 50 im Alten Bunde durch die Gesetzgebung (auf Sinai) und im Neuen Bunde durch die Sendung des Hl. Geistes (Pfingsten) — „per quem datur peccatorum remissio" — ganz besonders geehrt sei, und mit Rücksicht auf die Bitten des römischen Volkes und auf die Kürze des menschlichen Lebens beschlossen, die Frist von 100 auf 50 Jahre herabzusetzen. Demnach schreibt er für 1350 und für jedes weitere fünfzigste Jahr den Jubiläumsablaß aus unter denselben Bedingungen wie Bonifaz VIII. für 1300; nur wird die Zahl der zu besuchenden Kirchen um eine vermehrt, nämlich um die Laterankirche, die zu Ehren des Salvators von Konstantin errichtet, den Apostelkirchen gleichgestellt werden soll, „ut . . . devotus ab eodem Salvatore, qui in praefatis Apostolis mirabilis praedicatur, eorum meritis et precibus indulgentiae mereatur perci-

pere largitatem". Die Hoffnung des Papstes ist, daß durch das Jubiläum die Frömmigkeit des römischen Volkes und aller Gläubigen wachse, ihr Glaube leuchte, ihre Hoffnung sich stärke und ihre Liebe glühender werde. Zum Schluß erklärt der Papst schon von vornherein, was Bonifaz VIII. erst am Ende des Jubeljahres getan, daß die Pilger, die unterwegs oder in Rom vor Beendigung der Kirchenbesuche sterben würden oder die begonnene Wallfahrt aus einem gerechten Grunde nicht vollenden könnten, den Ablaß gewinnen sollten, wenn sie nur ihre Sünden reumütig gebeichtet hätten. (Paulus 2, 114/15.) Diese oder eine ähnliche Bestimmung kehrt seither in allen Jubiläumsbullen wieder, so auch zuletzt in der vom 29. Mai 1924. (Beringer 1, 552; Act. Ap. Sed. 16, 213.)

Neben der echten Bulle Unigenitus wurden auch zwei gefälschte Bullen des Papstes Klemens' VI. verbreitet. Die eine Militantis Ecclesiae nennt als Besuchskirchen noch S. Maria Maggiore und S. Lorenzo und hat die Bestimmung, daß Ordensleute auch gegen den Willen ihrer Oberen die Pilgerfahrt nach Rom machen dürfen. Die andere Ad memoriam verlangt den Besuch der sieben Hauptkirchen Roms, gestattet ebenfalls Weltgeistlichen und Ordensleuten die Romfahrt auch gegen den Willen ihrer Oberen, gewährt Klosterfrauen, denen die Erlaubnis zur Wallfahrt verweigert wird, und sonst schwachen und kränklichen Personen, die verhindert sind, nach Rom zu pilgern, den Ablaß zu Hause; besonders merkwürdig ist darin der folgende, von Wiclif später als gotteslästerlich bezeichnete Satz: „Wenn ein Pilger nach guter Beicht unterwegs stirbt, so soll er aller seiner Sünden völlig ledig sein; den Engeln aber befehlen wir, daß sie seine vom Fegfeuer ganz befreite Seele ins himmlische Paradies einführen." Beide Bullen sind, wie gesagt, Fälschungen (Paulus 2, 115—119). Andere von Kraus (293/94) behauptete „allerlei neue Einrichtungen" beim Jubiläum von 1350 weist Paulus (2, 119—121) als nicht zutreffend zurück. Hier sei davon nur erwähnt, daß keineswegs schon 1350 alle übrigen Indulgenzen während des Anno santo suspendiert worden sind; das geschah erst 1475.

Eine wirkliche, wenn auch zunächst noch in engen Grenzen gehaltene Neuerung aber war es, daß einzelne Gläubige nachträglich *des Ablasses teilhaftig* gemacht wurden, *ohne Rom besucht zu haben*; manche mußten dabei zur Unterstützung des hl. Landes soviel zahlen, als die Reise nach Rom gekostet haben würde (Paulus 2, 121/122).

Trotzdem die nordische Seherin, die hl. Birgitta, von Rom aus 1346 an den Papst nach Avignon die Aufforderung richtete, nach Rom zu kommen und das Jubiläum dort zu predigen, wurde das Jubeljahr 1350 in Rom gefeiert in Abwesenheit des Papstes, der sich durch einen Kardinallegaten vertreten ließ (Kraus 285—302).

Bald erschien auch die Frist von 50 Jahren für den Abstand der Jubiläen als zu lange. Durch die Bulle Salvator noster vom 8. April 1389 setzte Papst Urban VI. (1378—1389) sie auf 33 Jahre herab in Anbetracht dessen, „quod anno tricesimo tertio Salvatoris Domini nostri Jesu Christi ipse Salvator noster pro nobis aeterno Patri Adae debitum solvit et veteris piaculi coinquinationem proprio sanguine detersit, destructisque

mortis vinculis victor ab inferis resurrexit, et . . . ascendit in coelum ac demum dona charismatum per immissionem sancti Spiritus in filios adoptionis effudit, et quod mysterio huiusmodi triginta trium annorum, qui fuerunt totum tempus vitae ipsius nostri Salvatoris . . ., plurima . . . mysteria adaptari possunt, et ut magis ipsius Salvatoris et eorum, quae pro humani generis salute gessit ac verbis docuit et exemplis, fidelibus sit in memoria". Demgemäß bestimmte Urban VI., daß das nächste Jubiläum 1390 und weiter fort immer wieder nach 33 Jahren ein Jubiläum gefeiert werden sollte unter den von Bonifaz VIII. und Klemens VI. festgesetzten Bedingungen; nur verlangt er nach einer schon am 23. April 1373 von Gregor XI. (1370—1378) getroffenen Bestimmung auch noch den Besuch einer vierten Ablaßkirche, nämlich S. Maria Maggiore, „quae (ecclesia) ob ipsius reverentiam Virginis inter alias praedictae Urbis ecclesias devotissime honoratur et ad quam causa devotionis populi confluit multitudo, et quam, ut cunctus populus ipsius precibus Virginis et meritis, quae prae sanctis omnibus ab eodem Salvatore nostro meruit exaudiri, huiusmodi consequatur indulgentiae largitatem, in hoc . . . censemus honorandam". (Amort, Euseb., De origine, progressu, valore . . . indulgentiarum. Aug. Vindelic. 1735. I. 85). Damit ist der Kreis der Jubiläumskirchen geschlossen und seither bis heute unverändert geblieben.

Urban VI. († 15. Okt. 1389) sollte das Jubiläum nicht mehr erleben; es wurde gefeiert von Bonifaz IX. (1389—1404); aber es war ein trauriges Jubeljahr infolge des Schismas — der Gegenpapst in Avignon, Klemens VII., hatte seinen Anhängern die Beteiligung verboten — und infolge des beklagenswerten Zustandes der Stadt Rom und seiner Kirchen (Kraus 302—306). Von den zahlreichen Pilgern, die aber doch nach Rom kamen, wurden reiche Opfergaben gespendet, die zum Teil den Jubiläumskirchen verblieben, zum Teil an die päpstliche Kammer abgeliefert werden mußten. Bonifaz IX. bewilligte auch schon in weiterem Ausmaße, nach Ländern oder Kirchensprengeln, den Ablaß für jene, die nicht nach Rom kommen konnten. Statt der vier römischen Basiliken mußte man bestimmte Kirchen in der Heimat besuchen, dazu auch einen Geldbeitrag leisten als Ersatz für die ersparten Auslagen der Romfahrt. Die Gelder wurden zur Hälfte für die römischen Basiliken beansprucht, zur Hälfte für kirchliche Zwecke der betreffenden Länder bestimmt (Paulus 3, 181—184).

Die Anhänger der Avignoneser Päpste störten sich nicht an die Herabsetzung der Jubiläumsfrist auf 33 Jahre. Sie blieben bei den von Klemens VI. festgesetzten 50 Jahren und kamen infolgedessen im Jahre 1400 zahlreich aus Frankreich zum Jubiläum nach Rom. Bonifaz IX. erkannte das Jubiläum nicht an, hatte aber nach Paulus (3, 184) gegen die Pilgerfahrten nichts einzuwenden, während er nach Kraus (308) darin eine Demonstration seines Gegenpapstes erblickte. Eine merkwürdige Zeiterscheinung waren die an die Geißlerfahrten erinnernden Bittzüge der „weißen Büßenden", die so bedenkliche Folgen hatten, daß der Papst das Treiben untersagte (Kraus 307, Pastor $1^{3/4}$, 164).

Das nächste Jubeljahr war fällig 1423. Martin V. (1417—1431) scheint allerdings zu diesem Jahre das Jubiläum nicht eigens ausgeschrieben zu

haben; aber er betrachtete es dennoch auf Grund der Bestimmungen Urbans VI. als Jubeljahr. Die Zurückhaltung des Papstes hatte vermutlich in den Zeitumständen ihren Grund; von den einen wird sie zurückgeführt auf Rücksicht gegenüber den Franzosen und anderen, die Urban VI. nicht anerkannt hatten; von anderen auf Bedenken wegen der Hussitengefahr oder auf Furcht, durch Ausschreibung eines Jubiläums den gegen die Hussiten verkündigten Kreuzzugsablaß zu beeinträchtigen. Aus einer gleichzeitigen Quelle erfahren wir, daß damals in Rom wegen des bevorstehenden Jubiläums zwei Pforten geöffnet worden seien, die eine an der Lateranbasilika, die andere an S. Lorenzo (Paulus 3, 185/186). Die Nachrichten über den Verlauf des Jubeljahres sind dürftig (Kraus 309/310; Pastor $1^{3/4}$, 231). Nach Paulus (3, 187) wird Martin V. wohl nicht bloß in dem einen bezeugten Fall dem Großfürsten von Litauen, sondern auch noch anderen die Ermächtigung erteilt haben, den Ablaß auch zu Hause zu gewinnen.

Nikolaus V. (1447—1455) griff durch die Bulle Immensa et innumerabilia vom 19. Januar 1449 wieder zurück auf den fünfzigjährigen Jubiläumszyklus des Papstes Klemens' VI. und kündigte ein neues Jubiläum an für 1450 unter Bedingungen, die im wesentlichen denen von 1390 gleich waren. „Als das päpstliche Ausschreiben bekannt wurde, ging eine freudige Bewegung durch die gesamte Christenheit; . . . Der Jubel war um so größer, da der traurige Zwiespalt, der so lange wie ein Alp auf den Herzen aller Freunde der Kirche gelastet, gehoben war, und die ganze Christenheit wieder ungeteilt in Nikolaus V. das einzige Oberhaupt, den Stellvertreter Christi, anerkannte" (Pastor $1^{3/4}$, 415/16). „Das ‚Goldene Jahr' nahm an der Vigilie des Weihnachtstages (am Nachmittag des 24. Dezember) 1449 mit der feierlichen Eröffnung der sogen. Heiligen Pforte in der Laterankirche seinen Anfang. Es gestaltete sich zu einer großartigen kirchlichen Kundgebung. Der Zudrang von nah und fern war ungeheuer" (Pastor 416 und 416—443; Kraus 311—313; Paulus 3, 187/188). Die Zeremonie der Eröffnung der Heiligen Pforte an der Laterankirche ist nach Pastor (416, Anm. 2) übrigens auch schon für 1423 bezeugt (vgl. oben zu 1423) und hat vermutlich auch schon 1300 stattgefunden. Denjenigen, welche 1450 nicht nach Rom pilgern konnten, wurde der Ablaß zu Hause zugänglich gemacht. Es wurden Besuche der heimatlichen Kirchen, Fasten und milde Spenden in der Regel als Ersatz für die Romfahrt bestimmt. Die Hälfte der Opfergaben floß in die päpstliche Kammer zum Unterhalt der römischen Basiliken, die andere Hälfte verblieb der Heimat für fromme Zwecke. Für Deutschland wurde der Kardinal Nikolaus von Cues am 24. Dezember 1450 zum Legaten ernannt, hauptsächlich zur Verkündigung des Ablasses. Durch ihn ist ein Wort Nikolaus' V. bekannt geworden, das die Stellung des Papstes zur Romfahrt von Ordensleuten gegen den Willen ihrer Oberen kennzeichnet; es lautet: Besser ist Obedienz als Indulgenz (Paulus 3, 188—190 u. 46—51; Pastor $1^{3/4}$, 418, 444—474).

Nach dem Vorgange Nikolaus' V. erwartet man das nächste Jubiläum im Jahre 1500; es fand aber schon 1475 statt; und es ist in zweifacher Hinsicht bedeutungsvoll geworden für alle folgenden Jubiläen. Zunächst gab

Paul II. (1464—1471) in der Bulle Ineffabilis vom 19. April 1470, durch die er das Jubiläum für 1475 ankündigte, — mit Rücksicht auf die Kürze und Hinfälligkeit des menschlichen Lebens und die vielen Leib und Seele bedrohenden Gefahren von Pest, Krankheiten, Türken und Ungläubigen — die bis heute geltende Bestimmung, daß alle 25 Jahre ein Jubeljahr gefeiert werden solle (Amort. De origine I. 91—93). Sein Nachfolger aber, Sixtus IV. (1471—1484) bestätigte diese Anordnung und hob durch eine weitere Bulle vom 29. August 1473 alle übrigen vollkommenen Ablässe und sonst gewährte außerordentliche Vollmachten für die Dauer des Jubiläums auf, damit die Gläubigen mit desto größerem Eifer den Jubel-Ablaß in Rom zu erlangen suchten (Amort. I. 93 f.). Diese Bestimmung ist auch seither in Kraft geblieben (c. 4. Extrav. comm. de poen. et rem. V. 9. Ed. Friedberg II. 1307/08; Beringer 1, 563—564). Die Beteiligung der christlichen Welt an dem hl. Jahr war aber 1475 nicht so groß wie 1450; viel zahlreicher waren jene, welche den Jubiläumsablaß in der Heimat zu gewinnen sich bemühten; Sixtus IV. hat nämlich auch den Ablaß nachträglich auf manche Länder ausgedehnt. In den meisten Fällen wurde das Jubiläumsalmosen für die Verteidigung der Christen gegen die Türkengefahr bestimmt (Paulus 3, 190—192; Pastor $2^{3/4}$, 509 u. 512—518; Kraus 313—316).

Das Jubiläum von 1500 feierte Alexander VI. (1492—1503) im großen und ganzen nach den Bestimmungen von 1475. Die Eröffnung des Jubiläums nahm der Papst selbst vor am Vorabende von Weihnachten 1499 durch die Öffnung der Hl. Pforte von St. Peter, nachdem er vorher mit seinem Zeremonienmeister Johannes Burchard alles bis ins einzelne festgesetzt hatte. Burchard gibt eine lebendige Schilderung des Vorgangs: Am Weihnachtsabend ließ der Papst sich nach St. Peter tragen. Er hatte den vollen Pontifikalschmuck angelegt, in der linken Hand hielt er eine vergoldete brennende Kerze, während er mit der Rechten den Segen erteilte. Alle Kardinäle und Prälaten in seiner Begleitung trugen ebenfalls brennende Kerzen. Vor der Peterskirche machte der Zug halt, und die päpstliche Kapelle sang die üblichen Antiphonen. Darauf begab sich der Papst zu Fuß zur sogenannten Heiligen Pforte, wo ihm ein Hammer gereicht wurde, als Sinnbild der ihm anvertrauten Gewalt, kraft der „er öffnet und niemand schließt, schließt und niemand öffnet“ (Offb. 3, 7). Mit diesem Hammer führte der Papst mehrere Schläge gegen die bereits gelockerte Wand der Heiligen Pforte, deren völliger Durchbruch durch bereitstehende Maurer eine halbe Stunde in Anspruch nahm. Darauf trat der Papst, die brennende Kerze in der Linken, als erster durch die Heilige Pforte in die Basilika ein, die Prozession folgte ihm nach. Dann wurde das Te Deum angestimmt und darauf die Vesper gehalten (Pastor $3^{3/4}$, 508/09). Pastor bemerkt dazu, daß dieser Ritus schon auf alten Brauch zurückgeht. Jedenfalls ist seither diese Zeremonie des Papstes in St. Peter als Eröffnung des Jubeljahres ständiger Brauch geblieben. Während derselben nehmen die Kardinäle oder Priester, die zu diesem Zwecke vom Papste als Legaten a latere abgeordnet werden, dieselbe Zeremonie an den drei anderen Jubiläumskirchen St. Paul, St. Johann

im Lateran und S. Maria Maggiore vor. Am Vorabende des nächsten Weihnachtsfestes im Jubeljahre selbst wird das Jubiläum dadurch beendet, daß der Papst das Hl. Tor in St. Peter nach der feierlichen Vesper wieder schließen läßt (Beringer 1, 553).

Aus der Beschreibung der Feier dieses Jubeljahres 1500 (Pastor 3, 509—513 u. Kraus 316—320) sei hervorgehoben, daß damals auch Nikolaus Kopernikus nach Rom pilgerte. Im Dezember 1500 wurde das Jubiläum in Rom noch bis zum Dreikönigsfeste verlängert und dann zuerst auf Italien, später auf die ganze Christenheit ausgedehnt. Alle von Rom entfernt wohnenden Christen sollten den Ablaß gewinnen können unter den üblichen Bedingungen der Beichte und Kirchenbesuche nebst Zahlung einer Geldspende für den Türkenkrieg. Nicht ganz unbegründete Zweifel über die wirkliche Verwendung der Gelder zu besagtem Zweck, im Hinblick auf Eingriffe Cesare Borjas in die Jubiläumskasse, erklären zum Teil den Widerstand, dem die von Alexander VI. bestellten Verkünder des Ablasses in der Schweiz und Deutschland begegneten (Pastor 3, 468/69 u. 512/13). Im übrigen datiert von dieser Zeit her die Sitte, daß die Päpste *in dem auf das römische Jubiläum folgenden Jahr dem ganzen Erdkreis ein Jubiläum bewilligen*, allerdings meist nur auf die Dauer von sechs Monaten (Beringer 1, 554).

Das Auftreten Luthers (1517) und der Ausbruch der Glaubensspaltung in Deutschland hat das Jubiläum von 1525 zwar nicht verhindert, aber doch stark beeinträchtigt. Klemens VII. (1523—1534) trug den veränderten Zeitverhältnissen Rechnung durch eine Reform des römischen Klerus und durch Absehen von der Verpflichtung zu einer Geldspende bei Gewinnung des Ablasses. Bei Eröffnung der Hl. Pforte bediente der Papst sich eines vergoldeten Hammers. Trotzdem auch bei der Ausdehnung des Ablasses auf die ganze Christenheit im folgenden Jahre das Jubiläumsalmosen in das freie Ermessen der Gläubigen gestellt wurde, ließen die Protestanten nicht davon ab, das Jubeljahr als eine nur aus Gewinnsucht entstandene Anordnung in groben und gehässigen Satiren zu verspotten (Pastor 4, $2^{1/4}$, 570—571; Kraus 320—321). Luther selbst hatte schon die Jubiläumsbullen mit scharfen Auslassungen paraphrasiert (Realencyclop. f. prot. Theol. u. Kirche 9^3, 549).

Für das Jubeljahr 1550 hatte Paul III. (1534—10. Nov. 1549) die nötigen Vorbereitungen getroffen. Durch seinen Tod verzögerte sich jedoch die Eröffnung; sie konnte durch den neuen Papst Julius III. (1550—1555) erst am 24. Februar 1550, zwei Tage nach seiner Krönung, erfolgen. Am 29. April lud der Papst auch die von der Kirche geschiedenen Häretiker zur Rückkehr und Teilnahme am Jubiläum ein. Unter denen, die den Ablaß erwarben, befand sich auch Michelangelo. Geschlossen wurde das Jubiläum wieder erst am 6. Januar des folgenden Jahres (Kraus 321—322; Pastor $5^{1/4}$, 722 u. $6^{1/4}$, 43/44).

Die Ausschreibung des Jubiläums für 1575 geschah durch Gregor XIII. 1572—1585) am 10. Mai 1574. Am Feste Christi Himmelfahrt (20. Mai) und dann nochmals am vierten Adventssonntag wurde die Bulle feierlich publiziert. Diese Art der *Ankündigung des Jubeljahres* ist

seither stets beobachtet worden (Beringer 1, 552—53)[1]) und hat folgende symbolische Bedeutung: „Der Gedächtnistag der Himmelfahrt des Herrn soll daran erinnern, daß durch die Gnaden des großen Jubiläumsablasses den reumütigen Sündern die Pforten des Paradieses geöffnet würden, der letzte Adventssonntag soll andeuten, daß an die Stelle der Synagoge die Kirche, an die Stelle des alten Jahres das neue, das Jubeljahr, getreten sei" (Pastor). Wohl mit Rücksicht auf die Protestanten ist der in Aussicht gestellte vollkommene Ablaß schärfer bestimmt worden als „Nachlaß der vor der Kirche und vor Gott nach Erlassung der Schuld und der ewigen Strafen noch verwirkten zeitlichen Strafen" (Pastor). Das Jubiläum verlief glänzend. Man sah damals drei große Heilige in Rom, den hl. Karl Borromäus, den hl. Philipp Neri und den hl. Felix von Cantalice. Gregor XIII. selbst gab ein leuchtendes Beispiel seiner aufrichtigen Frömmigkeit und Freigebigkeit (Pastor $9^{1/4}$, 142—155; Kraus 322—26). Mit dem Jahre 1575 ist die Entwicklung des Jubiläumsablasses hinsichtlich der Art seiner Publikation und Eröffnung, seiner Bedingungen und seiner nachträglichen Ausdehnung auf die ganze Kirche so gut wie abgeschlossen. Nach der letzten Jubiläumsbulle für 1925 weisen nur die Ablaßbedingungen gegen damals die Unterschiede auf, daß neben der Beichte auch die hl. Kommunion gefordert wird, während der vorgeschriebene Kirchenbesuch der vier römischen Basiliken etwas eingeschränkt worden ist, für die Römer auf 20, für Auswärtige auf 10 Tage. Wann diese Änderungen zuerst eintraten, kann ich leider nicht feststellen, da die späteren Jubiläumsbullen mir nicht zur Hand sind.

Das für 1600 angekündigte Jubiläum konnte Klemens VIII. (1592—1605) wegen Krankheit erst am Silvesterabend eröffnen. Damals sollen auch viele Hugenotten und Protestanten nach Rom gekommen sein, da für dieses Jahr die Inquisition die Häretiker nicht verfolgt habe; andererseits ist am 17. Februar 1600 Giordano Bruno auf Spaniens Forderung als Ketzer verbrannt worden (Kraus 326—328). Beim Jubiläum von 1625 unter Urban VIII. (1623—1644) konnte wegen der von Ostia her drohenden Pest an Stelle von St. Paul die Kirche S. Maria in Trastevere als Ablaßkirche besucht werden (Kraus 328/29). Zum Jubiläum von 1650 unter Innocenz X. (1644—1655) erschienen besonders viele fromme Bayern und, wie es scheint, auch viele Protestanten (Kraus 329/30). Am Jubiläum von 1675 unter Klemens X. (1670—1676) nahm auch Christine, die ehemalige Königin von Schweden, teil (Kraus 330/31). Das Jubiläum von 1700 konnte Innocenz XII. (1691—1700), weil schon bettlägerig, in eigener Person nicht mehr eröffnen, sodaß der Kardinalbischof von Porto die Hl. Pforte an St. Peter öffnete; das Jubiläum war wenig besucht (Kraus 331/32). Glänzender verliefen wieder die Jubiläen von 1725 unter Benedikt XIII. (1724—1730) und 1750 unter dem großen Papste Benedikt XIV. (1740—1758). Das Jubiläum von 1775 wurde wegen Sedisvakanz erst am 16. Februar von

[1]) In den Acta Ap. Sed. 16. 1924 folgt S. 215 nach dem Text der letzten Jubiläumsbulle die Erklärung des Prälaten Jos. Wilpert, daß er die Bulle am Feste Christi Himmelfahrt im Atrium der Vatikanischen Basilika vor dem Volke verlesen und feierlich publiziert habe.

dem am 15. Februar gewählten Pius VI. (1775—1799) eröffnet (Kraus 331/34).

Im Jahre 1800 war der apostolische Stuhl vakant. Pius VI. war am 29. August 1799 in Valence als Gefangener Napoleons gestorben. Zwar konnte der am 14. März 1800 in Venedig gewählte Pius VII. (1800—1823) am 3. Juli 1800 in Rom seinen Einzug halten; ein Jubiläum hat er aber nicht verkündigt; die Zeiten waren auch nicht dazu angetan (Kraus 334/35).

Dagegen hat Leo XII. (1823—1829) im Jahre 1825 wieder das Jubiläum gefeiert und dabei selbst persönlich ein gutes Beispiel gegeben (Kraus 335/36; Löffler, Papstgesch. v. d. franz. Revolution bis z. Gegenw. 1911, 45). Am 24. November 1848 war Pius IX. (1846—1878) vor den Revolutionären aus Rom nach Gaeta gewichen, um erst am 12. April 1850 wieder zurückzukehren (Löffler 80/81). Ein Jubiläum fand nicht statt, ebenso auch nicht 1875 in Rücksicht auf die seit 1870 in Rom eingetretenen Verhältnisse. Pius IX. verlieh deshalb als Ersatz am 2. und 25. Juli 1850 und am 24. Dezember 1874 einen vollkommenen Ablaß in Form eines Jubiläums (Wetzer u. Welte, Kirchenlex. 6², 1909).

Das auch an persönlichen Jubiläen des Papstes so reiche Pontifikat Leos XIII. (1878—1903) sah 1900 das durch die Bulle Properante ad exitum vom 11. Mai 1899 angekündigte „Große Jubiläum", das zwanzigste [3]) in der Reihe der gewöhnlichen Jubiläen. Freilich verlief es nicht mehr in dem äußeren Glanze und unter der persönlichen Beteiligung des Papstes wie das Jubiläum von 1825, dessen Erinnerung aus seiner Jugendzeit Leo XIII. im Eingang seiner Jubiläumsbulle aufsteigt. Erhöht aber wurde die religiöse Bedeutung des Jubiläums durch die Weihe der Menschheit an das heiligste Herz Jesu zur Jahrhundertwende. Die Bedingungen des Ablasses waren damals dieselben wie 1925: Beicht und Kommunion, Besuch der vier Kirchen in Rom an 20, bezw. 10 Tagen und Gebet nach der Meinung des hl. Vaters. Diese Meinung war damals die Erhöhung der Kirche, Ausrottung der Irrlehren, Eintracht der christlichen Fürsten und das Heil des christlichen Volkes. Als Beitrag zur Zeitgeschichte sei hier auch die Meinung angegeben, die Pius XI. den Kirchenbesuchern beim kommenden Jubiläum für ihre Gebete eindringlichst ans Herz legt. Sie sollen vor allem beten, daß wirklicher Friede einkehre in der Welt und besonders in Europa; dann, daß die Nichtkatholiken wieder zurückkehren zur wahren Kirche Christi und daß die Verhältnisse in Palästina geregelt werden, so wie es die heiligen Rechte der katholischen Sache erfordern.

[3]) Bei dieser Zählung ist das von manchen mitgezählte Jubiläum von 1400, weil von Bonifaz IX. nicht anerkannt, unberücksichtigt geblieben.

Bestimmungen für das Jubiläumsjahr[1]

Von Subdirektor Dr. Matthias Wehr, Trier

Es soll im folgenden versucht werden, eine gedrängte Zusammenstellung der für das heilige Jahr geltenden rechtlichen Bestimmungen zu bieten. Nutzen und Notwendigkeit einer derartigen Zusammenfassung braucht nicht weiter dargetan zu werden.

Das geltende Recht ist enthalten in den vier im Laufe dieses Jahres erschienenen päpstlichen Bullen und den Monita der Apost. Pönitentiarie.[2] Dem früheren Recht kommt noch interpretative Bedeutung zu, gemäß canon 6 des Cod. I. C.[3]

Gewinnung des Ablasses in Rom

I. Die gewöhnlichen Bedingungen zur Gewinnung des Jubiläumsablasses.

„Hoc igitur Anni Sancti decursu, omnibus utriusque sexus christifidelibus, qui, rite expiati et sacra Synaxi refecti, beatorum et Petri et Pauli et Sancti Joannis ad Lateranum et Sanctae Mariae Maioris de Urbe Basilicas semel saltem in die, per viginti continuos aut interpolatos dies sive naturales sive ecclesiasticos, id est a primis vesperis unius diei ad integrum subsequentis diei vespertinum crepusculum computandos, si Romae degant cives aut incolae, si vero peregre venerint, per decem saltem eiusmodi dies, pie inviserint et ad mentem Nostram oraverint, plenissimam peccatorum suorum indulgentiam . . . concedimus atque impertimus." (Const. Infinita Dei.)

Vorausgeschickt wird die Forderung, daß alle Bedingungen innerhalb des hl. Jahres, d. h. von der ersten Weihnachtsvesper 1924 bis zur gleichen Vesper 1925 erfüllt werden. Die Bedingungen sind: Beichte, Kommunion, Besuch der vier Basiliken, Gebet nach der Meinung des Hl. Vaters. In welcher Reihenfolge die vorgeschriebenen Werke verrichtet werden, ist gleichgültig. Notwendig ist nur, daß man gemäß can. 925 § 1 das letzte Werk abschließt im Stande der Gnade. Begeht jemand nach schon erfolgter Beichte wieder eine schwere Sünde, so muß er noch mal beichten, wenn er die hl. Kommunion noch nicht empfangen hat, andernfalls wenigstens vollkommene Reue erwecken. (Monita S. P. A. n. XIII.)

---

[1]) Eine vollständige, übersichtliche Abhandlung über das neue Jubiläumsjahr gibt P. Vermeersch S. J., Tractatus de Jubilaeo (76), Roma, Università Gregoriana.

[2]) Bulle Infinita Dei, 29. Mai 1924, Verkündigung des Jubiläumsablasses, A. A. S. XVI, 209—215. — Bulle Ex quo primum, 5. Juli 1924, Suspension der Fakultäten und Ablässe, A. A. S. XVI, 305—308. — Bulle Si unquam, 15. Juli 1924, Verleihung von Vollmachten für Rom, A. A. S. XVI, 309—316. — Bulle Apostolico muneri, 30. Juli 1924, Gewährung des Ablasses für solche, die an der Pilgerfahrt verhindert sind, A. A. S. 316—320. — S. Poenitentiaria Apostolica, Monita, 31. Juli 1924, A. A. S. 337—344.

[3]) Für das alte Recht vergl. Beringer-Steinen, Die Ablässe. Bd. I, n. 1000—1019.

1. Beichte. Die Beichte ist abzulegen auch in dem Falle, daß jemand keine schwere Sünde auf dem Gewissen hat. Ungültige Beichte genügt nicht, gleichfalls nicht die bereits durch das Kirchengebot vorgeschriebene Jahresbeichte. Im übrigen aber genügt jede Beichte, wo sie auch abgelegt sein mag, wenn sie geschah mit der Absicht, den Jubiläumsablaß zu gewinnen. War die Beichte etwa durch eigene Schuld unvollständig, so verlangt P. Vermeersch nach der besser begründeten Ansicht, die Beichte zu vervollständigen.[4])

2. Hl. Kommunion. Notwendig ist der würdige Empfang der hl. Kommunion, die vorgeschriebene Osterkommunion genügt nicht. Wenn freilich jemand die Osterkommunion vernachlässigt hat, so kann er auf Grund der nachsichtigen Bestimmung der Const. Si unquam die doppelte Verpflichtung mit einer hl. Kommunion erfüllen. Immer genügt auch die als Viatikum gereichte hl. Kommunion. (Const. Si unquam, XIII.)

3. Besuch der Basiliken. Infolge dieser Bedingung ist allen, die nicht in Rom wohnen, indirekt die Pilgerfahrt nach der Ewigen Stadt vorgeschrieben. Über den Besuch der Kirchen gilt Folgendes:

a) Zu besuchen sind die vier bekannten Basiliken St. Peter, St. Paul, die Laterankirche und Maria Maggiore. Sie können in beliebiger Reihenfolge aufgesucht werden.

b) Solche, die in Rom Domizil oder Quasi-Domizil haben, müssen an zwanzig, die Fremden an zehn verschiedenen Tagen diese vier Kirchen aufsuchen, wenn nicht von einem bevollmächtigten Beichtvater die Zahl reduziert wird.

c) Die Basiliken sind im Laufe desselben Tages zu besuchen; die Besuchstage müssen jedoch nicht unmittelbar hintereinander folgen, auch kann man sich dabei halten an den kirchlichen oder den natürlichen (bürgerlichen) Tag. Der kirchliche Tag dauert für die Gewinnung des Ablasses von mittags bis nächsten Tag Mitternacht, obwohl der oben angeführte Text der Verkündigungsbulle anders zu lauten schien. (Monita S. P. A. n. XV.) Da für die Zeitberechnung freie Wahl gelassen ist zwischen kirchlichem und bürgerlichem Tag, so kann der Kirchenbesuch auch am gleichen Nachmittag zweimal erfolgen, einmal für den bürgerlichen Tag, sodann für den bereits begonnenen kirchlichen. „Wenn der Besuch der vier Basiliken beendet ist, steht es demnach frei, vom Mittag ab den Besuch derselben Basilika zu wiederholen, um damit die Serie für den folgenden Tag zu beginnen." (Monita S. P. A. n. XV.) „Auf diese Weise kann ein Pilger in fünf bürgerlichen Tagen die zehn vorgeschriebenen Kirchenbesuche machen." [5]) Die Berechnung der Stunden kann erfolgen nach can. 33 § 1.

d) „Die Besuchung der Kirchen muß sein pia ac devota, d. h. mit der Absicht, Gott zu ehren. Diese Absicht muß auch die äußere ehrerbietige Haltung verraten." (Monita S. P. A. n. XV.) Es ist nicht erforderlich, durch die Porta Sancta die Basiliken zu betreten oder zu verlassen. Die Entfernungen zwischen den einzelnen Basiliken müssen nicht unbedingt zu

[4]) Vermeersch, Tractatus de Jubilaeo p. 13.
[5]) Vermeersch, l. c. p. 15.

Fuß zurückgelegt werden. Sollte jemand, weil die Tore verschlossen sind, wegen zu großen Andranges oder aus sonst einem Grunde, die Kirche nicht betreten können, so genügt es, vor den Türen oder auf den Stufen der Kirchen zu beten. Bestimmte Gebete in den einzelnen Basiliken zu verrichten, ist nicht notwendig, wenngleich es gewiß empfehlenswert ist, die Gebete nach der Meinung des Hl. Vaters überall zu wiederholen.

4. Gebet nach der Meinung des Hl. Vaters. a) Der Hl. Vater wünscht, daß man außer für die gewohnten Anliegen der Kirche diesmal besonders bete um Wiederherstellung eines wahren und dauerhaften Friedens, um Zurückführung der getrennten Brüder zur Einheit des Glaubens und um eine den heiligsten Rechten der katholischen Kirche entsprechende Ordnung der Verhältnisse im Hl. Lande. Es genügt jedoch, im allgemeinen nach der Meinung des Hl. Vaters zu beten, wenn man diese auch nicht näher kennt.

b) Diese Gebete muß man, obwohl das fromm und lobenswert ist, nicht bei jedem Kirchenbesuch erneuern, sondern sie können auch von diesem getrennt werden. Wie oft muß man aber beten? P. Vermeersch beantwortet diese zum ersten Mal praktische Frage, indem er sagt: „Diejenigen, welche in keiner Weise dispensiert sind, müssen allem Anschein nach an den zehn resp. zwanzig verschiedenen Tagen, an denen sie die Basiliken besuchen, wenigstens einmal in der Meinung des Hl. Vaters beten.“ [6]) Diese Antwort scheint notwendig zu folgen aus der Verkündigungsbulle, verglichen mit den Monita der A. Pönitentiarie. (n. XVI.) Wird Dispens gewährt von dem Kirchenbesuch, so ist damit nicht ohne weiteres von dem Gebet dispensiert, wenngleich auch keine Verpflichtung besteht, so oft die Gebete zu wiederholen als die erlassenen Kirchenbesuche an Zahl ausmachen. (Monita S. P. A. n. XVI.) Wie oft im letzteren Falle die Gebete zu verrichten sind, ist nicht bestimmt. „Die positive Bestimmung scheint dem Pönitentiar oder dem Beichtvater überlassen zu bleiben, der auf Grund seiner Vollmachten statt der erlassenen Kirchenbesuche eine bestimmte Anzahl von Gebeten nach der Meinung des Hl. Vaters verordnen wird.“ [7])

„Nach allgemeiner Ansicht genügt dieser Pflicht, wer fünfmal Pater, Ave und Gloria betet.“ (Monita n. XVI.) [8])

c) Die Gebete müssen mündlich sein, können nach Belieben von den Gläubigen ausgewählt, auch abwechselnd mit den Begleitern gebetet werden.

d) Für Stumme ist im Kanon 936 vorgesehen.

---

[6]) Vermeersch, l. c. p. 19.

[7]) Vermeersch, ib.

[8]) Bemerkenswert ist, daß die A. Pönitentiarie fünf Pater mit ebensoviel Ave und Gloria praktisch empfiehlt. Nimmt man noch dazu die neuen Verordnungen über Portiuncula-Ablaß (Dekret vom 10. Juli 1924 A. A. S. XVI, 345—347), in denen mindestens sechs Pater, Ave und Gloria verlangt werden, so dürfte man in Zukunft allzu milde Ansichten kaum als genügend sicher bezeichnen.

1. Beichte. Die Beichte ist abzulegen auch in dem Falle, daß jemand keine schwere Sünde auf dem Gewissen hat. Ungültige Beichte genügt nicht, gleichfalls nicht die bereits durch das Kirchengebot vorgeschriebene Jahresbeichte. Im übrigen aber genügt jede Beichte, wo sie auch abgelegt sein mag, wenn sie geschah mit der Absicht, den Jubiläumsablaß zu gewinnen. War die Beichte etwa durch eigene Schuld unvollständig, so verlangt P. Vermeersch nach der besser begründeten Ansicht, die Beichte zu vervollständigen.[4])

2. Hl. Kommunion. Notwendig ist der würdige Empfang der hl. Kommunion, die vorgeschriebene Osterkommunion genügt nicht. Wenn freilich jemand die Osterkommunion vernachlässigt hat, so kann er auf Grund der nachsichtigen Bestimmung der Const. Si unquam die doppelte Verpflichtung mit einer hl. Kommunion erfüllen. Immer genügt auch die als Viatikum gereichte hl. Kommunion. (Const. Si unquam, XIII.)

3. Besuch der Basiliken. Infolge dieser Bedingung ist allen, die nicht in Rom wohnen, indirekt die Pilgerfahrt nach der Ewigen Stadt vorgeschrieben. Über den Besuch der Kirchen gilt Folgendes:

a) Zu besuchen sind die vier bekannten Basiliken St. Peter, St. Paul, die Laterankirche und Maria Maggiore. Sie können in beliebiger Reihenfolge aufgesucht werden.

b) Solche, die in Rom Domizil oder Quasi-Domizil haben, müssen an zwanzig, die Fremden an zehn verschiedenen Tagen diese vier Kirchen aufsuchen, wenn nicht von einem bevollmächtigten Beichtvater die Zahl reduziert wird.

c) Die Basiliken sind im Laufe desselben Tages zu besuchen; die Besuchstage müssen jedoch nicht unmittelbar hintereinander folgen, auch kann man sich dabei halten an den kirchlichen oder den natürlichen (bürgerlichen) Tag. Der kirchliche Tag dauert für die Gewinnung des Ablasses von mittags bis nächsten Tag Mitternacht, obwohl der oben angeführte Text der Verkündigungsbulle anders zu lauten schien. (Monita S. P. A. n. XV.) Da für die Zeitberechnung freie Wahl gelassen ist zwischen kirchlichem und bürgerlichem Tag, so kann der Kirchenbesuch auch am gleichen Nachmittag zweimal erfolgen, einmal für den bürgerlichen Tag, sodann für den bereits begonnenen kirchlichen. „Wenn der Besuch der vier Basiliken beendet ist, steht es demnach frei, vom Mittag ab den Besuch derselben Basilika zu wiederholen, um damit die Serie für den folgenden Tag zu beginnen." (Monita S. P. A. n. XV.) „Auf diese Weise kann ein Pilger in fünf bürgerlichen Tagen die zehn vorgeschriebenen Kirchenbesuche machen." [5]) Die Berechnung der Stunden kann erfolgen nach can. 33 § 1.

d) „Die Besuchung der Kirchen muß sein pia ac devota, d. h. mit der Absicht, Gott zu ehren. Diese Absicht muß auch die äußere ehrerbietige Haltung verraten." (Monita S. P. A. n. XV.) Es ist nicht erforderlich, durch die Porta Sancta die Basiliken zu betreten oder zu verlassen. Die Entfernungen zwischen den einzelnen Basiliken müssen nicht unbedingt zu

[4]) Vermeersch, Tractatus de Jubilaeo p. 13.
[5]) Vermeersch, l. c. p. 15.

Fuß zurückgelegt werden. Sollte jemand, weil die Tore verschlossen sind, wegen zu großen Andranges oder aus sonst einem Grunde, die Kirche nicht betreten können, so genügt es, vor den Türen oder auf den Stufen der Kirchen zu beten. Bestimmte Gebete in den einzelnen Basiliken zu verrichten, ist nicht notwendig, wenngleich es gewiß empfehlenswert ist, die Gebete nach der Meinung des Hl. Vaters überall zu wiederholen.

4. Gebet nach der Meinung des Hl. Vaters. a) Der Hl. Vater wünscht, daß man außer für die gewohnten Anliegen der Kirche diesmal besonders bete um Wiederherstellung eines wahren und dauerhaften Friedens, um Zurückführung der getrennten Brüder zur Einheit des Glaubens und um eine den heiligsten Rechten der katholischen Kirche entsprechende Ordnung der Verhältnisse im Hl. Lande. Es genügt jedoch, im allgemeinen nach der Meinung des Hl. Vaters zu beten, wenn man diese auch nicht näher kennt.

b) Diese Gebete muß man, obwohl das fromm und lobenswert ist, nicht bei jedem Kirchenbesuch erneuern, sondern sie können auch von diesem getrennt werden. Wie oft muß man aber beten? P. Vermeersch beantwortet diese zum ersten Mal praktische Frage, indem er sagt: „Diejenigen, welche in keiner Weise dispensiert sind, müssen allem Anschein nach an den zehn resp. zwanzig verschiedenen Tagen, an denen sie die Basiliken besuchen, wenigstens einmal in der Meinung des Hl. Vaters beten.“ [6]) Diese Antwort scheint notwendig zu folgen aus der Verkündigungsbulle, verglichen mit den Monita der A. Pönitentiarie. (n. XVI.) Wird Dispens gewährt von dem Kirchenbesuch, so ist damit nicht ohne weiteres von dem Gebet dispensiert, wenngleich auch keine Verpflichtung besteht, so oft die Gebete zu wiederholen als die erlassenen Kirchenbesuche an Zahl ausmachen. (Monita S. P. A. n. XVI.) Wie oft im letzteren Falle die Gebete zu verrichten sind, ist nicht bestimmt. „Die positive Bestimmung scheint dem Pönitentiar oder dem Beichtvater überlassen zu bleiben, der auf Grund seiner Vollmachten statt der erlassenen Kirchenbesuche eine bestimmte Anzahl von Gebeten nach der Meinung des Hl. Vaters verordnen wird.“ [7])

„Nach allgemeiner Ansicht genügt dieser Pflicht, wer fünfmal Pater, Ave und Gloria betet.“ (Monita n. XVI.) [8])

c) Die Gebete müssen mündlich sein, können nach Belieben von den Gläubigen ausgewählt, auch abwechselnd mit den Begleitern gebetet werden.

d) Für Stumme ist im Kanon 936 vorgesehen.

---

[6]) Vermeersch, l. c. p. 19.

[7]) Vermeersch, ib.

[8]) Bemerkenswert ist, daß die A. Pönitentiarie fünf Pater mit ebensoviel Ave und Gloria praktisch empfiehlt. Nimmt man noch dazu die neuen Verordnungen über Portiuncula-Ablaß (Dekret vom 10. Juli 1924 A. A. S. XVI, 345—347), in denen mindestens sechs Pater, Ave und Gloria verlangt werden, so dürfte man in Zukunft allzu milde Ansichten kaum als genügend sicher bezeichnen.

II. Milderung der Bedingungen.

1. Zunächst bestimmt die Verkündigungsbulle selbst, daß diejenigen, die bei ihrer Rompilgerfahrt, auf der Reise oder in Rom selbst, durch Krankheit oder sonst rechtmäßige Ursache verhindert werden, den Ablaß nach Beichte und Kommunion gewinnen können, ohne die verlangte Zahl von Kirchenbesuchen vollendet oder gar nur angefangen zu haben.

2. Für gewisse Fälle ist eine Milderung der Bedingungen vorgesehen, die durch einen bevollmächtigten Beichtvater gegeben werden kann.

a) Beicht. Von der vorgeschriebenen Beichte sollen die Jubiläumsbeichtväter niemand befreien, selbst wenn sie voraussehen oder wissen, daß der Pönitent keine notwendige Materie hat. (Const. Si unquam, XII.)

b) Kommunion. Es soll gänzlich verboten sein, diese in andere fromme Werke umzuwandeln, wenn es sich nicht gerade um Kranke handelt, denen der Empfang der hl. Kommunion unmöglich ist. (Const. Si unquam, XIII.)

c) Der Besuch der Basiliken kann für Fremde, die wegen Armut oder aus sonst einem wichtigen Grunde nicht so lange in der Ewigen Stadt bleiben können, bis auf drei vermindert, oder alle Besuchungen können schließlich in andere minder schwere Bußwerke umgewandelt werden. Bei Krankheit oder sonstigem Hindernis können auch für solche, die in Rom wohnen, die zwanzig Kirchenwallfahrten in andere Werke abgeändert werden. Bevor der Ablaß einmal gewonnen ist, kann die Reduktion mehrmals stattfinden. Die bevollmächtigten Beichtväter aber sind im Gewissen gehalten, nicht ohne Grund zu dispensieren. Die Umwandlung darf auch nicht geschehen in gute Werke, zu denen jemand schon anderweitig verpflichtet ist. (Const. Si unquam, XI. XV., Monita S. P. A. n. XVII.)

d) Die Gebete nach der Meinung des Hl. Vaters können für Kranke vermindert oder in andere gute Werke umgeändert werden. Sonst ist es nicht erlaubt, diese Gebete zu schenken, auch wenn vom Kirchenbesuch dispensiert wird, da ja Gebet und Kirchenbesuch von einander getrennt werden können. (Const. Si unquam, XI.) Wie oft bei reduziertem Kirchenbesuch zu beten ist, wurde oben schon angedeutet.

III. Mehrmalige Gewinnung des Ablasses.

Der Ablaß kann in Rom für Lebende nur einmal gewonnen werden, für die Verstorbenen so oft als die verlangten guten Werke wiederholt werden. Um ihn jedoch wiederum für die Verstorbenen zu gewinnen, ist eine neue Dispens oder Umwandlung der Bedingungen nicht gestattet. Es müssen vielmehr die in der Verkündigungsbulle enthaltenen oder die durch ein allgemeines Indult gemilderten oder die schon vor der ersten Gewinnung durch den Beichtvater verringerten Werke verrichtet werden. Sollte ein Indult kommen, das die Zahl der Kirchenbesuche herabsetzt, so kann man sich nach diesem richten; hätte jemand jedoch die darin vorgesehenen Kirchenbesuche schon alle gemacht oder sogar noch mehr, so müßte er die Wallfahrt zu den Basiliken doch wenigstens noch einmal wiederholen. (Monita S. P. A. n. XVII.)

IV. Vollmachten der Beichtväter.

Mit den weitgehendsten Vollmachten sind ausgerüstet diejenigen Beichtväter der Stadt Rom, an deren Beichtstuhl die Tafel angebracht ist: „Poenitentiarius Sancti Jubilaei."

Diese Vollmachten können ausgeübt werden gegenüber allen Gläubigen der abendländischen sowohl als auch der morgenländischen Kirche, die eine zur Gewinnung des Ablasses genügende Beichte ablegen mit aufrichtigem und festem Willen, den Ablaß wenigstens im Laufe des Jahres zu gewinnen.*) Bevor einmal alle Ablaßbedingungen erfüllt sind, können die Fakultäten öfters angewandt werden, später jedoch nur ein einziges Mal mehr und zwar nur bei jenen, die vorher die besonderen Vollmachten noch nicht in Anspruch genommen hatten. Freilich bleibt die einmal gegebene Absolution von Zensuren, Umwandlung von Gelübden und sonstige Dispens gültig, wenn auch später der Pönitent sich die Sache anders überlegt und die zur Ablaßgewinnung vorgeschriebenen Werke nicht mehr verrichtet, sofern nicht die Absolution von Zensuren bedingungsweise gegeben wurde. (Const. Si unquam, XV; Monita S. P. A. n. XVII, XVIII.)

Die wichtigsten der verliehenen Fakultäten sollen nur angedeutet werden.

1. Die Jubiläumsbeichtväter können, soweit es überhaupt gestattet ist, die Bedingungen zur Gewinnung des Ablasses mildern.

2. Sie haben die Vollmacht, zu absolvieren für das Gewissensforum und in der Beichte selbst von allen dem Papst oder Ordinarius reservierten Sünden und Zensuren, sogar von allen Zensuren ab homine, bei denen jedoch die Absolution in foro externo nicht bewertet wird. Verschiedene Einschränkungen und Regeln sind allerdings hierbei zu beachten:

a) Von den specialissimo modo reservierten Zensuren können sie nicht absolvieren außer auf Grund von can. 2254. Jedoch haben sie die Vollmacht, ohne weitere Verpflichtung zum Rekurs an die Pönitentiarie den Priester zu absolvieren „reum absolutionis proprii complicis in peccato turpi semel aut bis tantummodo attentatae contra vetitum canonum 884 et 2367". (Const. Si unquam, I.)

b) Eine Einschränkung wird gemacht für Prälaten und Ordensobere exemter Orden mit Jurisdiktion in foro externo. Besondere Bestimmungen werden erlassen für die Absolution von Häretikern und Schismatikern, die öffentlich die Irrtümer gelehrt haben, von Freimaurern, von solchen, die unrechtmäßig kirchliche Güter oder Rechte erworben haben.

c) Wenn die Zensuren öffentlich oder namentlich deklariert sind, wenn das Delikt schon vor den Richter in foro externo gezogen ist, kann der Pönitentiar den Pönitenten in foro sacramentali wohl absolvieren, sofern dieser bereit ist, zu tun, was von ihm gefordert wird, und das Ärgernis wieder gut zu machen; doch soll ihn der Beichtvater mit Angabe von Namen und Vergehen und Bescheinigung der Absolution an die Pönitentiarie schicken. Diese wird ihm ein Reskript ausstellen über die erfolgte Absolution, damit er auch in foro externo als absolviert gelten kann, und ihn

*) Vgl. Const. Si unquam, XV; Monita S. P. A. n. II; Vermeersch l. c. p. 22.

so an seinen Ordinarius entlassen. Unter Strafe des Wiederverfalls in die Zensur müssen die Absolvierten die Weisungen des Ordinarius befolgen, der sie jedoch milder und gütiger behandeln soll. (Monita S. P. A. n. V.)

d) In den Monita der Pönitentiarie werden sodann einige genauere Vorschriften gegeben über gewisse Fälle der Verletzung von Ordensklausur, über Behandlung von Ordensapostaten und Ordensflüchtlingen, von solchen, die das Bücherverbot verletzt haben, von Klerikern mit höheren Weihen, die eine Ehe einzugehen versuchten.

3. Jedwedes Gelübde können sie in leichtere fromme Werke umwandeln (dispensando commutare), desgleichen öffentliche Gelübde vollkommener, ewiger Keuschheit, die in einer Ordensgemeinschaft abgelegt wurden, wenn der Pönitent von den übrigen Gelübden der Profeß schon vorher entbunden war. Keine Fakultät haben sie für Dispens vom Zölibat bei höheren Weihen, auch wenn der Kleriker schon laisiert war, oder zur Umwandlung der Gelübde mit Schaden für einen Dritten. (Const. Si unquam, VII.)

4. Eben dieselben Beichtväter haben auch die Vollmacht, im sakramentalen Forum von jedweder Irregularität, jedoch nur, wenn sie durch ein ganz geheimes Delikt zugezogen ist, zu dispensieren. Von der Irregularität ex homicidio voluntario aut abortu können sie nur befreien, damit der Pönitent ohne Gefahr der Schande oder des Ärgernisses die empfangenen Weihen ausüben kann. (Const. Si unquam, VIII.)

5. In Ehehindernissen können sie dispensieren vom geheimen Hindernis des crimen neutro machinante, ferner, jedoch nur zur Sanierung der bereits geschlossenen Ehe, vom ganz geheimgehaltenen Hindernis der aus unerlaubtem Verkehr herrührenden Blutsverwandtschaft im dritten und zweiten Grade der Seitenlinie, auch wenn beide Grade mit dem ersten gemischt sind. (Const. Si unquam, IX.)

Auch die übrigen Beichtväter der Ewigen Stadt, die nicht Poenitentiarii Sancti Jubilaei sind, haben weitgehende Vollmachten. (Vergl. Const. Si unquam.)

Privilegien zur Gewinnung des Ablasses ohne Besuch der römischen Basiliken

Durch die Bulle Apostolico muneri will der Hl. Vater dem Beispiel seiner Vorgänger folgend Vorsorge treffen, daß die große Zahl derjenigen, die nicht nach Rom pilgern können, oder denen der Besuch der vier Basiliken unmöglich ist, doch der Gnaden des Jubiläumsablasses teilhaftig werden können.

I. Privilegierte Personen.

Zunächst werden in der Bulle alle aufgezählt, welche dies Privileg genießen:

1. a) Alle Ordensschwestern, die in ständiger Klausur leben, alle Schwestern der religiösen Kongregationen, alle Frauen, die in einem von der kirchlichen Autorität approbierten Institut ein gemeinsames Leben

führen, auch wenn sie keine Gelübde ablegen, alle Frauen, die zu einem dritten Orden gehören und mit kirchlicher Genehmigung unter einem Dache gemeinsam leben; b) ferner alle weiblichen Personen, die als Hausgenossen in den genannten Instituten leben, sei es zur Erziehung, sei es aus irgend einem anderen Grunde. Halbpensionärinnen werden mit eingeschlossen, Externe jedoch nicht; c) Frauen und Mädchen, die in weiblichen Heimen oder Erziehungsanstalten leben, wenngleich deren Leitung nicht in den Händen von Schwestern liegt; d) alle jene, die zu einem Mönchs- oder Regularorden gehören und in dauernder, wenn auch nicht streng ununterbrochener Klausur und Einsamkeit ein beschauliches Leben führen, wie Trappisten, Kamaldulenser, Karthäuser.

2. Gefangene, die in der Gewalt der Feinde sich befinden, solche, die in Gefängnissen eingesperrt, verbannt, deportiert oder in Strafanstalten zu Zwangsarbeiten verurteilt sind. Dasselbe gilt für Kleriker und Religiosen, die zur Besserung in einem bestimmten Hause sich aufhalten müssen.

3. Alle Gläubigen, die durch Krankheit oder schwächliche Gesundheit verhindert sind, Rom aufzusuchen oder in Rom die vorgeschriebenen Kirchenbesuche zu machen. Gleichfalls diejenigen, welche im Krankendienst andauernd beschäftigt sind (gegen Lohn oder freiwillig). Ferner alle, die das siebzigste Lebensjahr überschritten haben.

4. Alle Arbeiter, welche von ihrer täglichen Beschäftigung leben und ihre Arbeit nicht so lange einstellen können. Der Begriff „Arbeiter" ist sicher nicht auf Handarbeiter zu beschränken, sondern umfaßt alle, die vom Lohn für ihre tägliche Arbeit leben müssen.[10])

Die nicht in den genannten Klassen aufgezählten Gläubigen können außerhalb Roms den Ablaß nicht gewinnen, bevor die fast regelmäßig nach Ablauf des Jubeljahres gewährte Ausdehnung des Ablasses in Kraft tritt.

II. Bedingungen zur Gewinnung des Ablasses.

Die Bedingungen sind für alle Genannten Beichte, hl. Kommunion und Gebet nach der Meinung des Hl. Vaters. Statt des Besuches der vier Basiliken sollen sie andere Werke der Gottesverehrung und Nächstenliebe verrichten, die der Bischof entweder selbst oder durch kluge Beichtväter der Stellung und Gesundheit der einzelnen sowie den örtlichen und zeitlichen Verhältnissen entsprechend anordnen wird. Es wird nicht gesagt, daß öfters in der Meinung des Hl. Vaters zu beten sei, dafür aber Bußgeist und Andacht bei allen sehr betont. Im übrigen gelten auch hier die zu den einzelnen Bedingungen bereits oben gegebenen Erläuterungen.

III. Milderung der Bedingungen.

Sollte nach begonnener Ausführung der statt des Kirchenbesuchs auferlegten Werke eine gefährliche Krankheit sich einstellen, so kann nach Erfüllung der übrigen Bedingungen ohne weiteres der Ablaß gewonnen werden.

---

[10]) Vergl. Jules Besson, Quelques éclaircissements sur le Jubilé, Nouv. Rev. Théolog., LI, Dezemberheft 1924, S. 595.

Bezüglich der drei ersten Bedingungen sind keine Milderungsvollmachten verliehen. Die statt des Besuches der Basiliken auferlegten guten Werke kann der Ordinarius selbst oder der mit Vollmachten von ihm ausgerüstete Beichtvater, wenn es notwendig wird, mildern, denn es heißt ja, daß auf die Verhältnisse und die Gesundheit des Einzelnen Rücksicht genommen werden soll.

IV. Wiederholte Gewinnung des Ablasses.

Bei Wiederholung der vorgeschriebenen Werke kann der Ablaß ein zweites Mal für die Lebenden gewonnen werden, jedoch nicht öfter. Die Vergünstigung, den Ablaß für die Verstorbenen zu gewinnen, so oft man alle Bedingungen erfüllt, besteht außerhalb Roms nicht. Nur solche, die in Rom selbst wohnen und zu den oben aufgezählten privilegierten Personen rechnen, können den Ablaß zweimal für sich und dann später auch noch für die Verstorbenen gewinnen. (Vgl. Monita S. P. A. n. XVII.)

V. Vollmachten der Beichtväter.

1. Alle jene, die den Ablaß zu Hause gewinnen können, dürfen sich einen nach den Vorschriften des Codex approbierten Beichtvater (es bleiben demnach für Klosterschwestern die allgemeinen Normen bestehen) frei wählen, dem durch die Bulle Apostolico muneri für die Jubiläumsbeichte, unbeschadet der sonstigen Vollmachten, die der Beichtvater auf Grund eines anderen Titels ausüben kann, verschiedene Privilegien verliehen werden. Die Fakultäten gelten nur für die zur Gewinnung des Jubiläumsablasses abgelegte Beichte, aber auch wenn der Ablaß zum zweiten Mal gewonnen werden soll, da eine Einschränkung nirgends gemacht wird. Sollte, bevor der Ablaß gewonnen ist, nochmals die Notwendigkeit sich ergeben, von den Fakultäten Gebrauch zu machen, um den Ablaß gewinnen zu können, so darf dieses ohne Zweifel geschehen.

2. Der Beichtvater besitzt folgende Privilegien: a) Er kann absolvieren, jedoch nur in foro sacramentali, von allen reservierten Sünden und Zensuren, auch jenen, die dem Hl. Stuhle speciali modo (jedoch nicht specialissimo modo) reserviert sind, ausgenommen den Fall formaler äußerer Häresie. Er bleibt jedoch verpflichtet, eine heilsame Buße aufzuerlegen und auch sonst zu verlangen, was etwa das Recht und die Moral noch fordern. b) Von privaten Gelübden, die Monialen (Schwestern mit feierlichen Gelübden) erst nach der feierlichen Profeß gemacht haben, kann er einfach dispensieren, auch wenn dieselben mit der klösterlichen Disziplin nicht unverträglich sind. c) Private Gelübde, auch durch Eid bekräftigte, anderer Schwestern, überhaupt aller Frauen, die wegen ihres Zusammenlebens den Jubiläumsablaß zu gewinnen imstande sind, kann er in leichtere Werke umwandeln (dispensando commutare). Ausgenommen sind jedoch die dem Papst reservierten Gelübde. d) Die Bischöfe werden ermahnt, den für die Jubiläumsbeichte von den Pönitenten erwählten Beichtvätern auch die Vollmacht zu geben, von den von ihnen selbst etwa reservierten Fällen zu absolvieren.

3. Für das Verhalten der Beichtväter gilt die Mahnung der Pönitentiarie, daß sie von okkulten Zensuren nicht absolvieren sollen, wenn nicht

der Pönitent Schadenersatz und Wiedergutmachung des Ärgernisses aufrichtig und ernstlich versprochen hat. (Monita S. P. A. n. IV.) Sodann sollen sie stets bei der Jubiläumsbeichte eine Buße auferlegen, wenn das Beichtkind auch noch so gut disponiert ist, und zwar nicht sonst schon vorgeschriebene Werke, es sei denn, daß der Beichtvater wegen der Schwäche des Pönitenten in einem Einzelfalle nichts anderes auferlegen kann. (Monita S. P. A. n. III.)

Suspention der Abläße und Vollmachten während des heiligen Jahres

Um die Pilgerfahrt nach Rom zu fördern und den Eifer der Gläubigen zur Gewinnung des Jubiläumsablasses mehr anzuspornen, werden durch die Bulle Ex quo primum die gewöhnlichen Abläße und die vom Hl. Stuhle verliehenen Vollmachten suspendiert.

I. Abläße.

1. Alle Abläße werden für die Zeit des hl. Jahres für die ganze Welt suspendiert, sofern sie nicht namentlich ausgenommen sind. Die Suspension hat die Wirkung, daß die davon betroffenen Abläße während dieses Jahres pro vivis nicht gewonnen werden können. Alle für die Lebenden suspendierten Abläße bleiben jedoch oder werden auf Grund der päpstlichen Verfügung für die armen Seelen zuwendbar.

2. Nicht eingeschlossen in diese Suspension sind und bleiben darum in vollem Umfange bestehen a) der Ablaß in der Todesstunde; b) die Abläße für den „Engel des Herrn"; c) die Abläße für Teilnahme am 40stündigen Gebet; d) die Abläße, welche jene gewinnen können, die bei Krankenkommunion das Allerheiligste begleiten oder dafür Kerzen schicken und durch andere tragen lassen; e) der Portiunkula-Ablaß in Assisi selbst; f) die Abläße, welche von Kardinälen, apostolischen Nuntien, Erzbischöfen und Bischöfen beim Gebrauch der Pontifikalien, bei Spendung des Segens oder in anderer gewohnter Weise verliehen werden; g) einige Abläße, die nachweisbar auf Grund eines Privilegs niemals unter die gewohnte Suspension fielen.

3. Damit der Jubiläumsablaß nicht mißachtet und vernachlässigt werde, wird unter Strafe der Exkommunikation ipso facto incurrendae und anderer dem Ordinarius anheimgestellten Strafen verboten, andere Abläße als den Jubiläumsablaß oder die vorher namentlich von der Suspension ausgenommenen zu veröffentlichen, zu verkündigen oder ihren Gebrauch zu fördern. „Dieser Strafe würde bestimmt jemand verfallen, der in einer Predigt die Gläubigen aufforderte, die suspendierten Abläße für sich zu gewinnen, oder der zu diesem Zweck eine religiöse Feier veranstaltete." [11]) Dies gilt nicht für die Gewinnung der Abläße pro defunctis.

4. Zu merken ist, daß es keineswegs verboten ist, Ablaßgegenstände, z. B. Rosenkränze, Medaillen zu segnen und mit Abläßen zu versehen. Im Laufe des Jubeljahres können freilich die betreffenden Abläße nur für die

[11]) Jules Besson, l. c. p. 585.

Verstorbenen gewonnen werden. Der päpstliche Segen darf weiterhin von solchen, welche die Vollmacht dazu haben, gespendet werden. Der damit verbundene Ablaß nützt jedoch nur den Verstorbenen.[12])

II. Suspension der Vollmachten.

Außerhalb Roms werden für die Dauer des hl. Jahres suspendiert die Vollmachten, von Sünden und Zensuren, die dem Papst selbst oder dem Hl. Stuhle reserviert sind, loszusprechen, von Gelübden zu dispensieren oder sie umzuändern, von Irregularitäten oder Ehehindernissen zu befreien. Die übrigen Fakultäten, die unter diesen suspendierten nicht aufgezählt sind, bleiben auch während des hl. Jahres bestehen. Ferner bleiben auch in Geltung

1. alle durch den Codex juris canonici verliehenen Fakultäten, ausgenommen freilich jene, die aus einem Privileg stammen, das auf Grund der canones 4 und 613 bestehen blieb. Es können demnach weiterhin die Ordinarien alle ihnen selbst reservierten Zensuren und in okkulten Fällen alle Strafen latae sententiae, die das allgemeine Recht festsetzt, nachlassen, ausgenommen die Zensuren, welche speciali und specialissimo modo dem Hl. Stuhle reserviert sind (cc. 2253, 3°; 2237 § 2); Beichtväter können von reservierten Zensuren absolvieren nach cc. 882, 2254; der Ordinarius kann weiterhin von Gelübden dispensieren gemäß can. 1313; Ordinarius und Beichtvater von Irregularitäten nach den Bestimmungen von can. 990 § 1 resp. § 2. Die in den cc. 1043—1045 verliehenen Vollmachten des Ordinarius, Pfarrers und Beichtvaters zur Dispens von Ehehindernissen bleiben voll bestehen.[13])

2. Unverändert bleiben die Fakultäten der Nuntien, Internuntien, apostolischen Delegaten, der Ortsordinarien und Vorsteher der religiösen Orden, die in irgend einer Weise vom Hl. Stuhle -pro foro externo verliehen wurden.

3. Die Vollmachten, welche die Pönitentiarie den Ordinarien oder Beichtvätern pro foro interno gegeben hat, werden nicht suspendiert, sondern können weiterhin gegenüber solchen Pönitenten ausgeübt werden, die zu der Zeit, da sie die Beichte ablegen, nach dem Urteil des Ordinarius oder Beichtvaters ohne großen Nachteil Rom nicht aufsuchen können. Diese Fakultäten können jedoch nicht solchen gegenüber angewandt werden, die zur Zeit der Beichte ohne großen Nachteil die Fahrt nach Rom machen können. Ist die Möglichkeit dazu später wohl gegeben, augenblicklich aber nicht, so dürfen die Vollmachten angewandt werden. Obwohl dies in der Bulle erwähnte grave incommodum wirklich ernst sein muß, so dürfte praktisch doch für unsere Gegenden dasselbe fast jedesmal vorliegen.

[12]) Vergl. Beringer-Steinen, Die Ablässe Bd. I, n. 1015, 799; Vermeersch l. c. p. 42.

[13]) Vermeersch, l. c. p. 44.

Zur Psychologie und Pädagogik der Erstkommunion

Von Hochschulprofessor Dr. Joseph Engert, Regensburg

Der Empfang der ersten heiligen Kommunion ist noch immer, zumal in seiner feierlichen Weise, unter Teilnahme der gesamten Gemeinde nach unserer schönen deutschen, von alters her ererbten Sitte, der Brennpunkt der religiösen Unterweisung und Erziehung des Kindes. Die Festsetzung des Alters für den Empfang, insbesondere aber die Vorbereitung für denselben bildet deswegen die innerste und Herzensangelegenheit jedes Seelsorgers, Erziehers und Lehrers.

I. Die Bewegung, welche Pius X. seligen Angedenkens durch sein Erstkommuniondekret vom 8. August 1919 in Fluß gebracht hat, weckte überall ein lebhaftes Echo, nicht bloß im Kreise der zunächst beteiligten Seelsorger, sondern auch in der Literatur. Ich erinnere an Gatterer, Beßmer, Göttler, Stockums u. v. a. Es war vor allem die Identifikation der für die Erstkommunion geforderten anni discretionis mit dem usus rationis und die zeitliche Festlegung auf das 7. Lebensjahr, welche eine starke Kontroverse hervorriefen. Mein Schriftchen „Zur Psychologie und Pädagogik der Erstbeichte und Erstkommunion" (Donauwörth, Auer, 1918) suchte die Frage auf Grund der experimentellen Erhebungen an den Kindern zu lösen, indem die Frage der psychologischen Reife in den Vordergrund gerückt wurde.

Heute hat die Frage eine neue Klärung durch die einschlägigen Bestimmungen des C. J. C. Lib. III. P. I. tit. III. cap. II, art. II, can. 853 sqq. erfahren. Wir heben gleich den einen Punkt heraus: Die zeitliche Bestimmung des annus rationis auf das 7. Lebensjahr fehlt in den neuen Bestimmungen. Damit dürfte die Ansicht derjenigen, welche die Pianische Festsetzung auf dieses Lebensjahr für diskretionär hielten, eine nachträgliche Berechtigung gewonnen haben.

Im einzelnen sagen die neuen Canones das Folgende. Der can. 854 § 1 besagt negativ: Pueris, qui propter aetatis imbecillitatem nondum huius sacramenti cognitionem et gustum habent, Eucharistia ne ministretur. Damit ist eine unterste Grenze, wohl gegen die Gepflogenheit der orientalischen Kirche, gezogen. § 2 zeichnet ein Mindestmaß an Anforderungen für einen bestimmten Kreis von Kindern, nämlich für die in Todesgefahr befindlichen: In periculo mortis, ut sanctissima Eucharistia pueris ministrari possit ac debeat, satis est ut sciant Corpus Christi a communi cibo discernere illudque reverenter adorare. Wesentlich mehr besagt die folgende allgemeine Bestimmung: Extra mortis periculum plenior cognitio doctrinae christianae et accuratior praeparatio merito exigitur, ea scil. qua ipsi fidei saltem mysteria necessaria necessitate medii ad salutem pro suo captu percipiant, et devote pro suae aetatis modulo ad sanctissimam Eucharistiam accedant. Darauf bestimmt der CJC den Kreis derer, welche die Aufgabe zur Beurteilung der Eignung des Kindes haben: Es sind der Beichtvater und die Eltern, sowie der letzteren Stellvertreter (De sufficienti puerorum dispositione ad primam communionem iudicium esto sacerdoti a confessionibus eorumque parentibus aut iis qui loco paren-

tum sunt). Endlich wird auch die Aufgabe des Pfarrers umschrieben: Parocho est officium advigilandi etiam per examen, si opportunum prudenter iudicaverit, ne pueri ad sacram Synaxim accedant ante adeptum usum rationis vel sine sufficienti dispositione; itemque curandi ut usum rationis assecuti et sufficienter dispositi quamprimum hoc divino cibo reficiantur. Der can. 859 § 1 spricht noch einmal im Rahmen der allgemeinen Kommunionpflicht von der Kinderkommunion, und bringt eine Umschreibung des usus rationis: Omnis utriusque sexus fidelis, postquam ad annos discretionis, idest ad rationis usum, pervenerit, debet semel in anno, saltem in Paschate, Eucharistiam recipere, nisi forte de consilio proprii sacerdotis, ob aliquam rationabilem causam, ad tempus ab eius perceptione duxerit abstinendum. Die letzte Bestimmung überträgt die Pflicht, für die Kommunion der Unmündigen Sorge zu tragen, den Erziehungsberechtigten im weiteren Sinne: Obligatio praecepti communionis sumendae, quae impuberes gravat, in eos quoque ac praecipue recidit, qui ipsorum curam habere debent, idest in parentes, tutores, confessarium, institutores et parochum (can. 860).

Es ist bei diesen Bestimmungen zu beachten: Der rationis usus ist mit den anni discretionis des Lateranense IV ausdrücklich identifiziert, wie dies schon Pius X. ausdrücklich festgelegt hatte, im Einklang mit der kirchlichen Tradition (vgl. meine Schrift S. 29). Dagegen sind die Anforderungen an den Geist des Kindes in doppelter Weise genau angegeben: Plenior cognitio . . qua ipsi fidei saltem mysteria necessaria necessitate medii ad salutem pro suo captu percipiant; und accuratior praeparatio . . qua . . devote pro suae aetatis modulo ad sanctissimam Eucharistiam accedant. Weiter ist die Bestimmung wichtig, daß in erster Linie der Beichtvater und die Eltern (Erzieher) darüber das Urteil haben; der Pfarrer nur sekundär, insofern er sich nach weiser Überlegung durch eine Prüfung von diesem Wissen des Kindes über die notwendigen Heilswahrheiten und der nötigen seelischen Disposition überzeugt.

II. Wenn wir den Geist dieser Bestimmungen betrachten, dann glauben wir mit Recht daraus die Schlußfolgerung ziehen zu müssen: Alles ist zurückgeschoben auf die Psychologie des Jugendlichen bezw. auf die psychologische Reife für den heiligen Akt der Kommunion. Das ist so stark betont, daß nicht der Pfarrer, sondern die intimsten Kenner der kindlichen Seele über diese Reife zu befinden haben, der Beichtvater und, wie wir hier kurz sagen, die Erzieher, die also täglich um das Kind sind und dessen Seele betreuen. Das Wissen des Kindes ist mit den necessitate medii notwendigen Heilswahrheiten objektiv klar genug im Sinne der katholischen Dogmatik und Moral umschrieben: Gott, Trinität und die Menschwerdung, natürlich in besonderer Beziehung zur hl. Eucharistie durch das Opfer am Kreuze hindurch. Dieses letztere darf nicht fehlen, wenn nicht der ganze Dogmenkreis seinen Mittelpunkt und seine Sonne verlieren will. Die Vorbereitung ist mit dem Ausdruck devote umschrieben: Das bedeutet das innerliche Ergriffensein von dem im Sakrament gegenwärtigen Heiland unter der Brotsgestalt.

Wir betonen nun, und glauben dazu besonders durch den positiven Hinweis auf den Beichtvater und die Erzieher als die Urteilsberechtigten,

negativ durch die Unterlassung einer Altersangabe ermächtigt zu sein: Es handelt sich um die innere Reife. Wir haben dies in unserem angezogenen Schriftchen dargelegt aus dem Geiste des Pianischen Dekretes heraus: Es hieße der tiefen Innerlichkeit des Papstes und der sinngemäßen Einordnung in die ganze Reihe der Kommunionbestimmungen des heiligmäßigen Mannes Gewalt antun, würde man diese psychologischen Bestimmungen anders als mit Rücksicht auf die Einordnung des Kindes in das religiöse Leben erklären. Das fordert ein innerliches Verhältnis der Kindesseele zu Gott, ein innerliches Leben des Kindes mit Gott. Dieses innerliche Leben des Kindes ist ja in erster Linie durch den Speisecharakter der Eucharistie, als der Nahrung für das übernatürliche, von der sinnlich-selbstischen in die geistig-transzendente, übernatürliche Stufe erhobene Leben und den Wandel mit Gott betont. Es muß also das Kind ein innerliches Verstehen besitzen für Gott, und was es heißt, wie sich das zeigt im einzelnen: Mit Gott wandeln, immer an ihn denken: ein Verständnis für die Beziehung seines Tuns auf Gott, sein Gebot und seine Gnade. Es muß ferner ein Verständnis für das Kreuzopfer besitzen und die darin vollzogene Entsühnung des Menschen von der Sünde, die Vereinigung des Menschen mit Gott durch den Heiland, der die Sünde vom Menschen wegnahm und die Scheidewand zwischen Himmel und Erde zerstörte; der die Selbstsucht des Menschen am Kreuze überwand und die reine Liebe zu Gott brachte. Es muß ein Verständnis für die hl. Kommunion haben, in welcher wir uns mit dem so gestorbenen und auferstandenen Heiland vereinigen, bis die ewige Vereinigung im Himmel kommt. Das alles denke ich mir nicht im Sinne straffer dogmatischer Begriffe. Wie ich anderwärts nachgewiesen habe („Psychologie und Pädagogik der religiösen Begriffe", Berlin 1924, Dümmler) ist das Kind noch nicht zum vollen dogmatischen Begriff in dessen ganzer Tragweite fähig. Wohl aber kann ihm die Sache pro modulo suo nahegebracht werden, ohne daß darunter das religiöse Leben leidet. Die Sache muß im Kinde apperzipiert sein, damit sie auch das ständige Korrektiv etwaiger falscher Vorstellungen abgeben kann, im ständigen tieferen Einleben in das Leben der Gesamtkirche durch Unterricht, Gebet und religiöse Übung an Hand der Kirche.

Während das Erstkommuniondekret des Papstes Pius den Empfang des Bußsakramentes für den Erstkommunikanten voraussetzt, erwähnt das CJC in den angezogenen Paragraphen davon nichts. Aber die Lücke wird sinngemäß durch den can. 906 ausgefüllt: Omnis utriusque sexus fidelis, postquam ad annos discretionis, idest ad usum rationis, pervenerit, tenetur omnia peccata sua saltem semel in anno fideliter confiteri. Es ist ohne weiteres klar, daß leider auch die Sünde an die kindliche Seele pocht. Die Erkenntnis und das Verständnis des Wesens der Sünde im übernatürlichen Sinne ist deswegen eine weitere Voraussetzung für den Empfang der heiligen Erstkommunion, und dies führt zur sufficiens dispositio des Kindes für die hl. Kommunion hinüber. Dann muß das Kind die Sünde als das von Gott Trennende verstehen, und das Bußsakrament als das Mittel, die Sünde von der Seele wegzunehmen. Hier wird die Lehre vom Kreuzopfer von Wichtigkeit, und gerade an der eigenen Erfahrung von der Sünde wird das Kind diese Liebestat des Heilandes recht zu würdigen

wissen. Die erlebte Schwierigkeit, die Sünde zu meiden, und nach bestimmten Absichten aus guter Meinung, Gott zulieb sich zu überwinden, wird das Kind ohne besondere Hindernisse in das natürlich-religiöse Leben einführen, und die sufficiens dispositio als eine stark erlebte innere Forderung empfinden lassen.

Wir reden hier von einem besonderen inneren Besitz dieser Erkenntnisse und Dispositionen. Wir wiederholen aber auch: Das darf sich nicht auf eine gedächtnismäßige, begriffliche Aneignung oder Darbietung beschränken, sondern die wirkliche innere Reife muß vorhanden sein. Darum mögen die vorausgegangenen Darlegungen nicht im Wortlaut gepreßt, sondern sinn- und absichtgemäß verstanden werden.

III. Die brennende Frage ist diese: *Wann* ist das Kind für diese objektiv im Sinne der Bestimmungen des CJC reif? Das ist die speziell *pädagogische* Frage, und wir gehen jetzt von den objektiven Forderungen zum Subjekt hinüber, um ohne Voreingenommenheit durch eben diese objektiven Forderungen das kindliche Subjekt, den kindlichen Geist, auf seine Eignung für dieses religiöse Leben zu prüfen.

Die Frage gewinnt u. E. hier ein Doppelgesicht: Wann ist das Kind gemäß seinem ganzen geistigen Aufbau, der Struktur seines kindlichen Geistes fähig, diese Erfordernisse des religiösen Lebens im Geiste des CJC zu erfüllen? Und die andere Frage: Wie arbeitet der kindliche Geist bei Erfüllung dieser Aufgaben? Die beiden Fragen scheinen uns gemäß der Sachlage und der heutigen wissenschaftlichen Psychologie genau und sorgfältig getrennt werden zu müssen. Die eine belangt die strukturelle Psychologie, die andere die funktionelle. Die erstere betrachtet die seelischen Funktionen in ihrem Zusammenwirken, die andere in ihrer Einzeltätigkeit. Erstere fragt also bez. des Kindes nach dem Zusammenwirken der kindlich-geistigen Funktionen für die Erfordernisse des religiösen Lebens bei der hl. Eucharistie, nach dem Zusammenwirken von Erkennen, Wollen und Gemüt. Die andere nach der besonderen Art und Weise, wie der kindliche Geist bei Vorbereitung und Empfang der hl. Kommunion arbeitet. Die Scheidung ist ein letztes Ergebnis der Arbeit wissenschaftlicher Psychologie, wurde von mir in dem angezogenen Schriftchen noch nicht berücksichtigt, und ist auch in ihren Ergebnissen erst in den Anfängen. Trotzdem dünkt uns die Scheidung notwendig. Der Weg der Forschung mag zuerst von einer allgemeinen Synthese für die strukturelle Psychologie ausgehen, um einen überblick über die im religiösen Leben wirksamen Funktionen zu gewinnen. Dann muß die Einzelforschung der funktionellen Psychologie einsetzen, um diese sicherzustellen. Das Ende wird wieder die Synthese der strukturellen Psychologie sein, um den Geist des Kindes in seiner Einheit kritisch gesichert kennen zu lernen.

Prüfen wir auf Grund dieser Voraussetzungen das religiöse Leben des Kindes, so müssen wir uns vor allem vor der Einschränkung auf die Erkenntnistätigkeit hüten. Wollen und Gemüt des Kindes müssen in gleicher Weise wie das erste Berücksichtigung finden. Dann ergibt sich: Das Kind ist zwar schon in erster Frühzeit für den Gottesgedanken und die übernatürliche Welt empfänglich. Aber hier ist mehr verlangt: Innerliches Eindringen in das besondere übernatürliche Leben aus der Gnade Gottes, das

Verständnis des Kreuzopfers, das uns dieses Leben erschlossen, die Sünde, die uns von Gott trennt, die Erlösung, die uns mit Gott vereinigt, und die hl. Kommunion, die der sichtbare Ausdruck dieser Vereinigung ist. Dies alles freilich nur in den Anfängen und Keimen, aber doch mit einer richtigen Auffassung von Sinn und Notwendigkeit für das übernatürliche Leben. Da die ganze Persönlichkeit des Heilandes und die Erbarmung Gottes in ganz persönlicher Weise vor dem Kinde erscheint, wird der ganze Geist des Kindes erfaßt, und nicht zum wenigsten auch Wollen und Gemüt dabei lebendig. Die Aufgabe dünkt uns also viel weniger unterrichtlich, als im Gesamtsinne erzieherisch zu echtem religiös-übernatürlichem Leben.

Wir haben sicherlich schon eine Reihe guter Anweisungen für den so verstandenen Erstkommunionunterricht; wir haben auch eine Reihe guter Beobachtungen, wie das Kind das Heilsgut im Erstkommunionunterricht aufnimmt. Aber wir müssen immer mehr von diesen unsystematischen Beobachtungen zu systematischen, exakten und jeweils nachprüfbaren Ergebnissen kommen. Ich finde darin den für alle Bestrebungen und Anschauungen gemeinsamen Boden, der immer den Einigungspunkt bei allem sonstigen Widerstreit der Anschauungen bilden kann. Das müssen wir aber zumeist der zünftigen Wissenschaft und den dort ausgebauten Methoden überlassen. Hoffen wir, daß das neue Institut für wissenschaftliche Pädagogik in Münster i. W. gerade diese Fragen mit den in der wissenschaftlichen Psychologie ausgebildeten Methoden in die Hand nimmt. Es ist leider im Rahmen dieses kleinen Aufsatzes nicht möglich, uns weiter darüber zu verbreiten; doch hoffe ich, dies an anderer Stelle in absehbarer Zeit tun zu können.

Für den Seelsorger und Erzieher zur Erstkommunion wird es sich zunächst darum handeln, ein klares Bild von den in den Seelen seiner zur Erstkommunion vorzubereitenden Kinder wirksamen Interessen und Motiven zu gewinnen. Dies wird ihm zugleich die in der Einheit des kindlichen Geistes hic et nunc wirksamen einzelnen seelischen Funktionen erschließen, das Vorwalten bald des denkenden Elementes oder des Wollens oder Gemütes. Es wird ihm auch die besondere Färbung dieser geistigen Synthese am Kinde offenbaren. Anders ist der Geist des Landkindes, anders der des Industriekindes aufgebaut. Alle Buchweisheit kann da nur Anhaltspunkte der Beobachtung, keine abschließenden und sicheren Ergebnisse geben. Mehr als alle Literatur gibt die liebevolle geduldige Beschäftigung mit dem Kinde, die immer überzeugt ist, daß in den Tiefen der Kindesseele unvergleichlich mehr schlummert als die Bücher wissen, die erste Beobachtung offenbart.

Ebenso wichtig ist aber auch die Erkenntnis, wie im einzelnen Kinde die seelischen Einzelfunktionen arbeiten. Zwar ist es nicht schwer, ein typisches Bild dieser funktionellen Psychologie zu gewinnen. Aber im einzelnen zeigen sich auch hier Abweichungen, die der Seelsorger und Erzieher beachten muß. Für die Arbeit des kindlichen Geistes in der Aneignung der religiösen Begriffe — aber nur für diese — habe ich in der erwähnten Studie zur „Psychologie usw. der Begriffe" einige Forschungen angestellt. Ebenso wichtig wäre die Parallelstudie über das kindliche Willens- und Gemütsleben. Dies wäre das große Desiderat der nächsten Zeit.

Aber im allgemeinen möge gesagt werden: Alles muß sich konzentrieren um wenige Gedanken; praktisch für den Erstkommunionunterricht und die Erziehung gesprochen, um den eucharistischen Heiland. Ich habe dies zu tun versucht in einer Reihe von „Erstkommunionbriefen" (Dillingen-Don., Veduka-Verlag). Manches darin hält vielleicht der heutigen psychologischen Kritik nicht mehr stand; damals und in dem besonderen Falle, der sie veranlaßte, dünkten sie mich das Richtige. Immer wird die Aufgabe mehr erziehlich als unterrichtlich sein müssen; in der Kirche mehr als in der Schule; in der ständigen persönlichen Vergegenwärtigung des Heilandes in Bild, Sprache und Geist, einzig gerichtet auf dieses Ziel.

Ich schließe mit den Worten des hl. Hieronymus, die ich schon einmal zitierte: „Ipse si Paulam miseris, et magistrum me et nutritium spondeo. Gestabo humeris, balbutientia senex verba formabo, multo gloriosior mundi philosopho, qui non regem Macedonum Babylonio periturum veneno, sed ancillam et sponsam Christi erudiam regnis coelestibus offerendam" (Ep. ad Laetam). Migne, P. L. 22, 878.

Kantianismus und Katholizismus

Von Professor Dr. Joseph Lenz, Trier

Noch zu Lebzeiten Kants, zu seinem 60. Geburtstage, wurde auf Veranlassung seiner Freunde und Verehrer durch den Medailleur Abramssohn eine Medaille geprägt, die auf der einen Seite das Brustbild des Philosophen und seinen Namen trägt, auf der anderen Seite einen Turm, von dessen Höhe ein Senkblei heruntergelassen wird und dessen Fundament eine Sphinx bewacht. Am Rande steht die Umschrift: „Perscrutatis fundamentis stabilitur veritas." [1])

Die Grundlagen jedes Gebäudes, jeder Wissenschaft verdienen die größte Aufmerksamkeit der Baumeister, und wenn es sich gar um die Fundamente aller Wissenschaft handelt, um einen Unterbau, auf dem sich als Teilgebäude sämtliche Einzelwissenschaften erheben, über die sich dann als gewaltige Kuppel eine gesamte Welt- und Lebensanschauung aufwölben soll, dann lohnt es sich wohl, eine Sphinx mit der Wache über die Fundamente dieses Weisheitstempels zu betrauen, dann muß auch jeder Gebildete und vor allem der Philosoph, der ja mit an erster Stelle bestimmt ist, der geistige Führer der Menschheit zu sein, den Beruf des Tempelwächters in sich fühlen, dann versteht man, daß wir mit ängstlicher Gewissenhaftigkeit immer wieder die Tragfähigkeit der Grundmauern prüfen und daß wir mit empfindlicher Sorgfalt jede Gefahr, jeden Ansturm dagegen abwehren.

Sorge um Religion und Weltanschauung mag auch den Philosophen von Königsberg getrieben haben, als er sich daran gab, nicht die alten

[1]) Borowski, Darstellung des Lebens und Charakters Immanuel Kants. Zitiert nach: Immanuel Kant. Sein Leben in Darstellungen von Zeitgenossen. Die Biographien von Borowski, Jachmann und Wasianski. Herausgegeben von Felix Groß, Berlin 1912, S. 45.

Fundamente der Weisheit zu bewachen, sondern die vermeintlich morschen und baufälligen einzureißen, um neue an ihre Stelle zu setzen. Das Wissen meint er aufheben zu müssen, um dem Glauben Platz zu machen. Wahrhaftig ein kühnes Unternehmen, mit Recht vergleichbar dem des Kopernikus.[2]) Tatsächlich hat sich fast die ganze nachkantische Philosophie als Wächterin vor seinen neuen Turm gestellt und tut es noch. Mag man auch in Einzelheiten von Kant abweichen, ja mag auch keine seiner einzelnen Lehren übrig sein, die vor der Kritik aller seiner Schüler Gnade gefunden hat, mögen auch viele von einer Wendung in der modernen Philosophie sprechen, von einer Auferstehung der durch Kant totgeglaubten Metaphysik, es bleibt doch wahr, daß unsere heutige Philosophie noch tief im Kantianismus wurzelt, daß noch der Kritizismus weithin herrscht, daß man immer noch glaubt, Kant habe erst der Philosophie die wahre Richtung gegeben. Immer erneut ergeht noch der Ruf: „Zurück zu Kant", wenn auch meist verbunden mit der Forderung einer Weiterbildung Kants. Wenn P. Wust in seinem viel beachteten Aufsatz: „Die Rückkehr des deutschen Katholizismus aus dem Exil"[3]) von „einer völligen oder fast völligen Abkehr" von den seit Kant geübten Methoden des Denkens spricht, den Kantischen Idealismus in seinen Fundamenten wanken und die bisher geltende Auffassung des Kantianismus am Boden liegen sieht, so ist, wie seine frühere Schätzung der Neuscholastik zu pessimistisch war, dies zweifellos übertriebener Optimismus und ist von den verschiedensten Seiten als solcher gekennzeichnet worden.[4])

Freilich ist es nicht mehr wie vor Jahrzehnten, wo jede Kritik an Kant als Kleingeistigkeit, als Irrtum und Mißverständnis ausgelegt wurde, wo ihn „nicht billigen" gleich war mit ihn „nicht verstehen", wo sogar ein Prof. Paulsen, der wahrhaftig weite Wege mit Kant ging, sich über diesen Vorwurf beklagen mußte, bloß, weil er glaubte, über Kant hinausgehen zu sollen.[5]) Gerade das Jubiläumsjahr 1924, das in Königsberg am 22. April die glänzende Feier der 200. Wiederkehr des Geburtstages von Kant sah und das die so schon unübersehbare Kantliteratur — bei Ueberweg füllte sie in der neuen Auflage schon 40 Seiten mit etwa 1800 Titeln[6]) — noch um ein Beträchtliches vermehrte, hat wohl manche Kritik am Jubilar auch aus den Reihen seiner Anhänger, aber noch mehr Verehrung zutage gefördert, hat gezeigt, wie hoch der Kantianismus noch einem großen Teile der Deutschen steht. Nicht wenige sind der Überzeugung, nur Kants Philosophie könne und müsse unser Volk zu einer

[2]) Kritik der reinen Vernunft, Einleitung.

[3]) Köln. Volksztg. 1924, Nr. 385/87. Das Neue Reich 1924, Nr. 36.

[4]) Fr. Muckermann in „Germania" v. 31. Mai 1924. Spectator in „Das Neue Reich" v. 16. Aug. 1924. Kralik ebendort a. 13. Sept. Grundei, Allgemeine Rundschau 28. Aug. 1924. Hilgenreiner, Kath. Korrespondenzblatt, Heft 10.

[5]) Friedrich Paulsen, Immanuel Kant. Frommanns Klassiker d. Philos., Stuttgart. 7. Aufl. 1920. Vorwort.

[6]) Ueberweg, Grundriß der Gesch. d. Philos. III. Teil v. Frischeisen-Köhler u. Moog. Berlin 1924. S. 709—749.

besseren Zeit führen. Wie von Karl August Meißinger „Kant als Helfer" für „deutsche Not" der Jugend dargestellt wird [7]), so will gerade der reiferen Jugend auch Dr. Friedländer Kants Sittenlehre in die Hand geben. Sie gilt ihm „zur Schulung der jungen Menschheit nicht nur wichtig, sondern unentbehrlich", sie „ist das sittliche Einmaleins, mit dem religiösen Ausblick auf das Jenseits aller berechenbaren Sinneserfahrung".[8]) Sie soll neben den Religionsunterricht treten, „bis dereinst Kantische Sittenlehre und Vernunftreligion statt des Katechismus und der Hl. Schrift in den Schulen gelehrt werden wird".[9])

Im Sinne solch ungestümer, wenig ernst zu nehmender Rufer mochte es wohl sein, wenn die Denkschrift des Preußischen Ministeriums für Wissenschaft, Kunst und Volksbildung den Unterricht und die Erziehung unserer Jugend im Geiste des deutschen Idealismus eines Kant und Fichte forderte, was durch entsprechende philosophische Lektüre an den Oberklassen erreicht werden sollte.[10]) Bei Kant und Fichte sieht der Kultusminister Otto Boelitz den Höhepunkt des deutschen Idealismus, der deshalb die philosophische weltanschauliche Blickrichtung für den Gesamtunterricht an höhern Schulen geben solle.[11]) Daß die endgültigen Stundentafeln, wie Anfang November das Zentralblatt für die gesamte Unterrichtsverwaltung meldet, von einem solchen Philosophieunterricht wenigstens als eigenem, obligatem Fach absehen, ist wohl ein, wenn auch nicht befriedigender Erfolg der allseitigen Protesterhebungen der Katholiken, besonders der energischen Vorstellung des Episkopates, die der Vorsitzende der Fuldaer Bischofskonferenzen, gestützt auf Gutachten der Albertus-Magnus-Akademie in Köln und des Prälaten Prof. Dr. Mausbach, am 2. Mai an das Ministerium gerichtet hat.[12]) Aber wenn auch ein August Messer es geradezu als eine „nationale Pflicht" erklärt, unserm Volke in seinen geistigen Nöten in möglichst weiten Kreisen die geistigen Schätze, die man bei Kant finde, nahezubringen [13]), wenn ein Karl Vorländer meint, Kant müsse „in viel stärkerem Maße als bisher zur Macht in unserm Leben, dem des Einzelnen wie des ganzen Volkes wie am letzten Ende der gesamten Menschheit, werden" [14]), angesichts solcher leicht vermehrbarer Stimmen und Bestrebungen tut sich im Jubiläumsjahr auch uns die Frage auf: Wie steht der Katholizismus zu Kant, kann und

[7]) Kant und die deutsche Aufgabe. Frankfurt a. M. Englert u. Schlosser. 1924. S. 5 ff.

[8]) Kant für Kinder. Fragebuch für den sittlichen Unterricht. Hannover, Verlag Steegmann, 1924. S. 11.

[9]) a. a. O. S. 15.

[10]) Die Neuordnung des preußischen höheren Schulwesens. Berlin 1924. S. 30 f. u. S. 49.

[11]) Der Aufbau des preußischen Bildungswesens nach der Staatsumwälzung. Leipzig 1924. S. 16 f. Denkschrift S. 49.

[12]) Vgl. dazu die „Zeitschrift für den katholischen Religionsunterricht", Düsseldorf 1924, Heft 2, S. 33—61.

[13]) Immanuel Kants Leben und Philosophie. Stuttgart 1924, Vorwort.

[14]) Immanuel Kant. Der Mann und das Werk. Leipzig 1924. Bd. II. S. 374.

soll er auch uns Führer sein, soll Kantbejahung oder Kantverneinung unsere Losung sein? Um uns die Antwort zu erleichtern, schicken wir die Frage voraus: Wie hat sich in Vergangenheit und Gegenwart der Katholizismus zu Kants Philosophie verhalten?

1. Kantianismus und Katholizismus der Vergangenheit.

Es ist klar, daß Kant nicht bloß Philosoph des Protestantismus oder gar des Katholizismus sein wollte, er mißbilligte jede positive Religion, er wollte nur Philosoph sein, Philosoph aber für alle. Die katholischen Theologen und Philosophen seiner Zeit lehnten im großen ganzen ihn schlechthin energisch ab. Allerdings gab es solche, die über manchem Guten bei Kant das Trennende übersahen. So zog der Theologe Matern Reuß († 1798) von der katholischen Universität Würzburg, von seinem Erzbischof Franz Ludwig Freiherrn v. Erthal geschickt, mit seinem Kollegen Stang nach Königsberg, trat in Kants Zimmer mit den Worten, „er käme 160 Meilen weit her, um ihn, Kant, zu sehen und zu sprechen“ [15]), beantwortete die Frage: „Soll man Kants Philosophie auf katholischen Universitäten lehren?“ bejahend und gab in Würzburg 1797 zwei Bände „Vorlesung über die theoretische und praktische Philosophie“ heraus. In Würzburg erreichte damals die katholische Kantfreundlichkeit ihren Höhepunkt. In einer 1792 verteidigten Dissertation sagt Reuß, der Streit über die etwaige Nachteiligkeit der kritischen Philosophie sei entschieden; daß sie der Religion schade, wage man nur noch in gewissen frommen Konventikeln zu behaupten.[16]) Ähnlich schreibt er 1796 an Kant vom Triumph der kritischen Philosophie daselbst sogar in Katechese und Predigt. Nach Stang waren selbst Frauen und Mädchen „enthusiastisch“ dafür eingenommen, in „vielen Frauenzimmergesellschaften“ mache sie „das Lieblingsgespräch“ aus.[17])

Zu gleicher Zeit regierte in Mainz und Worms als Kurfürst und Erzbischof Karl Joseph Freiherr v. Erthal, der Bruder des obigen, auch im Sinne der Aufklärung und des Febronianismus. Kein Wunder, daß unter ihm, der 1784 die Jesuiten von der Universität entfernte und zum Teil protestantische Gelehrte in seine Umgebung zog, an der Universität Mainz die Professoren Blau und Dorsch für den Kritizismus wirken konnten. Bereits 1791 kündigte der letztere eine Schrift „über das Verhältnis der kritischen Philosophie zur Religion“ an und will dann, wie er an derselben Stelle verspricht, „auch Beiträge zum Studium der kritischen Philosophie schreiben, und zur Ausbreitung derselben vorzüglich im katholischen Deutschland, wo der Uneingeweihte nicht nur tadelt, was er nicht versteht, sondern auch, wenn er bloßer Schultheolog ist, so leicht verketzert, sein Scherflein beitragen“.[18]) Den Genannten könnte man noch den Theologen

[15]) Borowski a. a. O. S. 47. Jachmann a. a. O. S. 147.

[16]) Borowski a. a. O. S. 106. [17]) Vorländer a. a. O. II, 242.

[18]) So auf dem Titelblatt der „Beiträge zum Studium der Philosophie“, enthaltend die „Philosophische Geschichte der Sprache und Schrift“ von Joseph Anton Dorsch. Mainz 1791.

Joseph Weber (1753—1831) anreihen, Professor der Physik und Philosophie an der Universität Dillingen. Seit 1795 dozierte er nur noch Physik, da seine Schrift „Versuch, das harte Urteil über die Kantianische Philosophie zu mildern" (Würzburg 1793) ihn in den Ruf eines Kantianers brachte und sein Widerruf keinen Glauben fand.[19])

Borowski, bekanntlich der erste Biograph Kants, der noch zu Lebzeiten des Philosophen seine Biographie schrieb, spricht die Vermutung aus, daß um diese Zeit, 1792, schon an mehreren katholischen Akademien der Kritizismus gelehrt werde. Bei der Herausgabe nach Kants Tode fügt er als Beleg dafür in der Anlage unter dem Titel: „Katholische Universitäten in Beziehung auf Kantische Philosophie" einen Aufsatz bei, der, 1793 von unbekannter Hand geschrieben, ihm von Kant zur Aufnahme zugestellt worden sei. Da wird nicht bloß erzählt, bei dem feierlichen Empfang des preußischen Königs in Würzburg 1792 hätten die philosophischen Studentenkorps auf ihren Bandelieren in Latein die Aufschrift getragen: „Königsberg in Preußen und Würzburg in Franken durch die Philosophie geeint", sondern es wird auch ein Verzeichnis solcher beigefügt, die im katholischen Deutschland öffentlich oder privatim die Kantische Philosophie lehrten, darunter auch Reichsstifte und Mönchsklöster.[20]) Wie weit diese Angaben zutreffen, konnte ich nicht bei allen nachprüfen, und es würde auch hier zu weit führen.[21])

Daß in hauptsächlich katholischen Ländern, wie in Bayern, dem katholischen Schwaben, der katholischen Schweiz nur ganz ausnahmsweise Freunde auftauchten, es „finsterer" war, gibt Reuß in seinen Berichten an Kant zu, und in Österreich war nach Stang Kants Philosophie „als Feindin erklärt".[22]) Vorländer findet es sogar „natürlich", „daß der Kritizismus in einem so stark katholischen Lande wie dem damaligen Alt-Bayern keine Eroberungen machen konnte".[23]) Vor allem war das wohl dem energischen Kampfe zuzuschreiben, den der Ingolstädter Theologieprofessor Benedikt Stattler 1788 durch seinen dreibändigen „Anti-Kant" eröffnete, worauf seinem katholischen Kollegen Grafenstein 1790 seine Kantvorlesungen verboten wurden. So bleibt bestehen, der Kantianismus konnte bei den deutschen Katholiken keinen festen Fuß fassen, Kantschwärmerei blieb eine vereinzelte und vorübergehende Erscheinung. Der größere Teil nahm Kampfhaltung dagegen ein, so daß die Freunde Kants sich nicht halten konnten, auch schon bevor 1827 die Kritik der reinen Vernunft auf den Index gesetzt wurde.[24])

---

[19]) Stölzle, Ein Kantianer an der kath. Akademie Dillingen. Philos. Jahrb. 1911. S. 351—368.

[20]) Borowski a. a. O. S. 105 f.

[21]) Über Weihbischof Zirkel und Graf Benzel Sternau als Kantianer siehe Vorländer a. a. O. II, 243 f. Ferner G. Huber, Graf von Benzel-Sternau. Kantstimmen XI, S. 1 ff. Dr. Ludwig, Weihbischof Zirkel in seiner Stellung zur theol. Aufklärung. 2 Bde. Paderborn 1904/06.

[22]) Vorländer a. a. O. II, 243 f. Für Österreich auch I, 428 f.

[23]) a. a. O. I, 425 f.

[24]) Es ist deshalb kein Grund, in dem damaligen Verhalten der Katholiken

Noch geringer war der Erfolg des Kritizismus im katholischen Auslande. In Spanien und Portugal blieb er ganz fremd. In Frankreich wurde er erst im zweiten Viertel des 19. Jahrhunderts einigermaßen bekannt, fand aber auch da noch keine Sympathie.[25]) In Italien kann man von eigentlichem Kantianismus nur sprechen um die Mitte des vorigen Jahrhunderts, wo Ottavio Colleci (1773—1847) und Carlo Cantoni (1840—1906) sich dafür einsetzten.[26]) Der Ontologismus der Katholiken Rosmini (1797—1855) und Gioberti (1801—1853) war insofern eine Frucht des Kantianismus, als bei ihnen durch die Kritik an der reinen Vernunft das Vertrauen zu ihr übermäßig geschwächt war.

Schlechter noch als der ersten katholischen Kantbewegung in Deutschland erging es der durch den Philosophen und Theologen Georg Hermes (1775—1831), Professor der Dogmatik in Bonn, heraufbeschworenen aufklärerischen Strömung. In seiner „Philosophischen Einleitung" (1819) und der „Positiven Einleitung in die christkatholische Theologie" (1829) vertrat er in Anlehnung an die Kant-Fichte'schen Grundsätze die Anschauung, sichere Erkenntnis komme nur durch absolute Nötigung der praktischen Vernunft zustande, wodurch das subjektive Fürwahrhalten der theoretischen Vernunft zur objektiven Gewißheit werde. Dieser Hermesianismus fand Anhänger in Breslau, Münster, Braunsberg und Trier (Biunde), und in seinem Sinne wirkte auch die „Zeitschrift für Philosophie und katholische Theologie" (1832—1852). Aber auch da stellte sich sofort die Gegenströmung ein und setzte sich bald durch. Den Theologen von Paderborn und Münster wurden die Vorlesungen des Hermes verboten, 1835 seine Lehre verurteilt und seine Werke auf den Index gesetzt.

Noch einmal kam es in Frankreich Ende des 19. Jahrhunderts, zu einer Zeit, wo die deutschen Katholiken längst die Kantischen Angriffe gegen die Grundlagen der Religion in ihrer Hinfälligkeit erkannt und bekämpft hatten, zu einer katholischen neukantianischen Bewegung, die Kants Grundlehren, vor allem von der Unbeweisbarkeit Gottes, anerkannte. Es ging das zum Teil schon zurück auf Viktor Cousin (1792—1867) und Jouffroy (1796—1842), die vom Glauben abfielen. Dazu kam, daß der Traditionalismus (Bonald, Lamenais, Bautain) unter Kants Einfluß die gewohnten Gottesbeweise erschüttert hatte. Es war eben eine Zeit, wo in Frankreich an den öffentlichen Schulen großenteils Kantianer und Protestanten dozierten und die kritische Philosophie unter Führung von Charles Renouvier (1818—1903) eine gewisse Blütezeit erlebte.[27]) Zugleich drang über den Kanal herüber nach Frankreich die Lehre Balfours, der auch nur den Gottesbeweis aus den praktischen Bedürfnissen anerkannte und für den dann Brunetière und andere

einen Gegensatz „zu den heutigen ultramontanen Machenschaften gegen die Kantische Philosophie" zu sehen, wie es Bruno Bauch tut in „Immanuel Kant". 3. Aufl. Berlin 1923. S. 27.

[25]) Vgl. Martin Honecker, Immanuel Kants Philosophie in den romanischen Ländern. Phil. Jahrb. 37 (1924). S. 112—128.

[26]) Honecker a. a. O. S. 131—138.

[27]) Siehe Überweg IV, (11. Aufl.) bes. § 66.

Katholiken Schule machten. Der Laie Ollé-Laprune († 1898), ein bekannter, sehr religiöser Schriftsteller, sowie Fonsegrive verwarfen zwar den Kantianismus, verlangten aber doch, und das mit Recht, Anpassung an ihn. Erst Blondel (geb. 1861) stellte sich vollständig auf den Kantischen Standpunkt, die metaphysischen Wahrheiten könnten durch Vernunft nicht erkannt werden, mit Hülfe der Immanenzmethode müßten wir aus dem inneren Leben, Geist und Wille, auf Gott schließen. So endete der Kantianismus im kirchlich verurteilten Modernismus.

Wenn wir auf die nicht leugbaren, nicht ganz unerheblichen Einzelerfolge des Kantianismus bei den Katholiken zurückschauen, so folgt daraus nicht notwendig, wie Dyroff glaubt[28]), daß zwischen Kantianismus und Katholizismus schlechthin besondere Verwandtschaft bestehe, daß auch für den Katholiken Werte im Kantianismus lägen, sondern nur, daß jene Werte darin zu finden glaubten. Bedenkt man aber, daß es hauptsächlich die auch so schon aufklärerisch gerichteten Kreise waren, die auch nach Vorländer voll Verehrung auf Voltaire und Rousseau blickten[29]), so besagt das nicht allzu viel. Ich kann mir aber auch denken, daß manche wohlmeinende Katholiken Hoffnungen auf Kant setzten. Es gab damals keine so lebenskräftige katholische Philosophie wie heute. So war man leicht geneigt, in Kant, der mit so viel Scharfsinn die zeitgenössische empiristische und rationalistische Philosophie mit ihrer materialistischen Nützlichkeitsethik und ihrer Gefahr für Sittlichkeit und Religion bekämpfte, einen Bundesgenossen zu sehen. Erst allmählich, zumal seit Erscheinen der „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" (1793), erkannten manche von ihnen, wie es z. B. Weber von sich behauptet, die Täuschung. Aus diesem Verhalten der kantfreundlichen Katholiken folgt also für uns, für die die Wahl steht zwischen lebensvoller Scholastik und teilweise überholtem Kantianismus, keineswegs, daß Kant uns Führer sein könne. Im Gegenteil, der ganze Kampf der damaligen Zeit und sein Ausgang läßt uns eher erkennen, daß nicht nur vermeintlich, sondern tatsächlich Kantianismus und Katholizismus sich innerlich widerstreben. Nur deshalb hat sich die Kirche und haben sich die meisten Theologen und katholischen Philosophen dagegen gewandt, mag man dabei auch in einzelnen Punkten von einer heute überholten Interpretation Kants ausgegangen sein. War auch mit dieser Gegnerschaft und zumal mit den kirchlichen Machtmaßnahmen noch nicht die innere Überwindung der so als gefährlich gekennzeichneten Lehre des Kritizismus gegeben, so muß ihnen doch auch der Nichtkatholik wenigstens dieselbe Berechtigung zuerkennen, die manche ärztlichen Maßnahmen. z. B. Kampferverwendung beim Kranken haben, die auch nicht die Krankheit beheben, aber das Leben über die Krise hinaus erhalten und dem Organismus Zeit gewinnen zur Bekämpfung des Krankheitskeimes. Die tiefere Auseinandersetzung mit Kant blieb zum großen Teile die Aufgabe der Gegenwart und Zukunft.

[28]) Kant und der Katholizismus. Germania, Sonntagsbeilage Nr. 145 (20. 4. 24). Dagegen wandte sich Kiefl, Kant und der Katholizismus. Korrespondenz- und Offertenblatt, Regensburg 1924, Nr. 6/7.

[29]) Vorländer a. a. O. I, 426.

2. Kantianismus und Gegenwartskatholizismus.

Seit Mendelssohn Kant den „Alleszermalmer" genannt hatte, haben die Protestanten sich daran gewöhnt, in Kant den Bekämpfer von Mittelalter und Katholizismus zu sehen, von dem nach Schopenhauer die spekulative Theologie den Todesstoß bekommen und der nach Paulsen „die scholastische Philosophie definitiv vernichtet" hat.[30]) Aber auch die katholische Philosophie und Apologetik der Gegenwart war sich dessen stets klar bewußt, daß ihr gefährlichster Gegner Kant sei und hat seinem Kritizismus die größte Sorgfalt zugewandt. Man kann Bernhard Jansen zugeben, daß dabei mehr eine quellenmäßige objektive Darstellung des Kantianismus in seiner Gesamtheit hätte erstrebt werden müssen und daß auch die Widerlegung noch eine weit systematischere sein sollte.[31]) Aber man muß auch gestehen, daß doch von katholischer Seite die wichtigsten Lehrpunkte Kants in den philosophischen Lehrbüchern und Einzelschriften der letzten Jahrzehnte berücksichtigt wurden.[32]) Gerade durch die Einstellung auf den Kampf gegen Kant ist wohl oft die Gesamtzeichnung seines Bildes zu schwarz ausgefallen, sind die Verdienste, wenn nicht seiner Philosophie, dann doch seines Philosophierens nicht hinreichend zur Geltung gekommen. Jedenfalls war man der Auffassung, die Kantische Philosophie sei in ihrem tatsächlichen Erfolge eine fast ausschließlich destruktive gewesen. Deshalb braucht man nicht zu leugnen, daß seine ganze Problemstellung und seine scharfe Kritik an der alten Philosophie für die Scholastik eine Herausforderung, Anregung und Förderung war.

Den Neuscholastikern waren Kant gegenüber die Richtlinien maßgebend, die Leo XIII. in seiner Enzyklika Aeterni Patris ihr gegeben hat, indem er erklärt, „daß wir gern und dankbar aufnehmen, was immer Weises gesagt, was immer Nützliches von irgend jemand gefunden oder erdacht worden ist".[33]) Darin hat Prof. Dyroff recht, „die Neuscholastik kann ihrem Wesen nach gar nichts anderes tun, als mit ihrer fortschreitenden Ausbildung an Kants System die Ecken kräftig abzustoßen, die Späne vorsichtig abzufasen und den guten und gesunden Kern kunstvoll

---

[30]) Paulsen, Kant S. 7.

[31]) Die Bedeutung des Kritizismus. Stimmen der Zeit 54 (1924) S. 97.

[32]) Von deutscher Literatur verweise ich außer auf Kleutgen, Philosophie der Vorzeit, Hertling, Metaphysik, Willmann, Geschichte des Idealismus, Kiefl, Kath. Weltanschauung und modernes Denken u. a. auf die Einzelschriften: Pesch T., Die moderne Wissenschaft in ihrer Grundfeste, Freiburg 1876; — Die Haltlosigkeit der modernen Wissenschaft, Freiburg 1877; — Das Weltphänomen, Freiburg 1881. Ergänzungshefte zu Stimmen d. Z. Nr. 1, 3 und 16. Willems, Kants Sittenlehre, Trier 1919. — Kants Erkenntnislehre, dgl. Sentroul, Kant und Aristoteles. Aus dem Französischen übersetzt durch Heinrichs. Kempten 1911. Deneffe, Kant und die kath. Wahrheit, Freiburg 1922. Schreiber, Kant und die Gottesbeweise, Dresden 1922. Geyser, Einige Hauptprobleme der Metaphysik, Freiburg 1923.

[33]) Ausgabe Herder S. 46. Vgl. Franz Ehrle S. J., Grundsätzliches zur Charakteristik der neueren und neuesten Scholastik. Freiburg 1918.

herauszumodellieren".[34]) Ob allerdings der Kern des Kantianismus gesund ist, daran kann man zweifeln.

Obschon, wie bereits oben gesagt, Kant jede positive Religion ablehnt, hat doch der Protestantismus in besonderer Weise ihn für sich in Anspruch genommen, nicht bloß, weil seine Philosophie aus einem pietistischen Protestantismus herausgewachsen ist, sondern weil er durch seine Trennung von Glauben und Wissen, durch die starke Betonung der Autonomie u. a. den entsprechenden Lehren Luthers erst den philosophischen Unterbau gegeben habe. Besonders haben sich ja Prof. Paulsen und Kaftan für den Königsberger als „den Philosophen des Protestantismus" eingesetzt.[35]) Als aber dann Vaihinger in seiner „Philosophie des Als-Ob" Kant dahin interpretierte, daß er nicht Gott und Freiheit und Unsterblichkeit einfach annehme, sondern sie für Fiktionen halte, wir müßten so handeln, als ob es diese Dinge gebe, da rückten viele Protestanten von Kant ab. Besonders Hugo Bund forderte in der ungestümsten Weise seine Glaubensgenossen auf, nicht länger ihren religiösen Glauben „auf ein ganzes System von bewußten Lügen zu gründen".[36]) Er selbst unternimmt nichts Geringeres, als „Kant als Philosoph des Katholizismus" nachzuweisen auf Grund seiner Naturphilosophie, Geschichtsphilosophie und Ethik. In Zukunft soll er als Bundesgenosse der Thomisten gelten (S. 15), der nicht zum Nihilismus, sondern nach Rom führe (S. 315). Ja, er sieht ihn nicht bloß ins Lager des Katholizismus hineinragen, sondern sogar des „Jesuitismus", so daß er sich versucht fühlt, ihn nicht mehr den Weisen, sondern den „Jesuiten von Königsberg" zu nennen.[37]) Ähnlich sieht Meißinger die Philosophie Kants nicht nur für „religiös neutral" an und für den gläubigen Katholiken annehmbar, sondern schaut sie auch als die Philosophie des Katholizismus der Zukunft.[38])

Es ist klar, Bund und Meißinger schauen da alles durch das stärkste Mikroskop, aber ein Körnchen Wahrheit haben sie vielleicht darunter eingefangen. In ihrem richtigen Größenverhältnis steht sie in der Beobachtung, die Prof. Dyroff kürzlich aussprach: „Man hat den Eindruck, als ob auf scholastischer Seite die keineswegs unberechtigte Mißstimmung

[34]) Kant und die Scholastik. Phil. Jahrb. 37 (1924) S. 108.

[35]) Paulsen, Kant, der Philosoph des Protestantismus. Kantstudien 1899. Ebenso in Philosophia militans. 4. Aufl. Berlin 1908. Kaftan, Kant, der Philosoph des Protestantismus. Berlin 1904. Vgl. zu der These von kath. Seite Braig, Kant, der Philosoph des Protestantismus. Hist.-pol. Blätter, Bd. 134 (1904), S. 81—103. Gloßner, Kant, der Philosoph des Protestantismus. Jahrbücher f. Phil. u. spek. Theol., Bd. 22 (1908), S. 1—23.

[36]) Kant als Philosoph des Katholizismus. Berlin 1913, S. 7.

[37]) a. a. O. S. 325. Um zu ermessen, was das für Kant bedeutet, muß man vorher gelesen haben, daß für Bund der „Jesuitismus" es war, der „im blinden Kadavergehorsam gegen die Kirche nicht nur alles glaubte, was sie wollte, sondern hinauf bis zu den schlimmsten Verbrechen auch stets bereit war, alles zu tun, was sie befahl". (A. a. O. S. 316.)

[38]) Kant und die deutsche Aufgabe. S. 59 f.

gegen den Religionsphilosophen Kant einigermaßen sich mildere." [39]) Wirklich hat das Jubiläumsjahr diese Beobachtung bestätigt. In manchen Kantaufsätzen fiel da neben der Darstellung und Würdigung des Königsbergers die Kritik auffallend spärlich aus. P. Przywara findet diese Tatsache, daß „die katholische Beurteilung Kants ruhigere Formen angenommen hat", berechtigt und erklärt sie aus einem tieferen Verständnis Kants, das man gewonnen habe. Heinz Heimsoeth habe uns ja belehrt, daß Kant nicht nur eine transzendente Welt, sondern gleichsam ein punktuelles Präsenzbewußtsein dieser Welt anerkenne. Man müsse mit Nicolai Hartmann von dem „systematischen", „standpunktlichen" Kant, wie er uns in seinem irrigen System entgegentritt, den „aporetischen" oder „überstandpunktlichen" Kant unterscheiden, den Kant einer bestimmten Problemschau, die in seinem ganzen Denken eingeschlossen sei. Dieser letztere „Kant überwindet sich selbst", ist geradezu die Erfüllung Platons, durch ihn zielt die Philosophieentwicklung „zu einer Neuentfaltung der alten augustinisch-thomistisch-skotistischen Linie". [40]) Da kann es auch nicht mehr wundern, wenn Prof. Dyroff in dem zitierten Germaniaaufsatz es „versuchsweise" unternimmt, „Kant als einen Philosophen des Katholizismus" nachzuweisen oder ihn wenigstens dem Katholizismus anzunähern.

Solche katholische Stimmen können leicht den Eindruck erwecken, als müsse der Katholik seine Haltung gegen Kant wesentlich ändern, als sei doch eine Aussöhnung zwischen Kantianismus und Katholizismus möglich, als könne die Kluft überbrückt werden. Deshalb ist die Frage am Platze: Wie soll sich der Katholizismus der Zukunft zu Kant stellen? Muß er die Kantverneinung aufgeben?

3. Kantianismus und Zukunftskatholizismus.

Um die erneute Frage nach dem Verhältnis Kants zum Katholizismus zu rechtfertigen, gebe ich ohne weiteres zu, „die Offenbarung ist Erkenntnisquelle für den Theologen, nicht für den Philosophen". [41]) Trotzdem ist sie für den Katholiken auch bei seinem Philosophieren nicht gleichgültig, auch nicht bei der Beurteilung eines philosophischen Systems. Sie bleibt ihm nämlich negative Norm, die ihm zwar nicht sagt, was er lehren soll,

[39]) Kant und die Scholastik, S. 105.

[40]) P. Erich Przywara, Kantentfaltung oder Kantverleugnung. Stimmen der Zeit, 55 (1924), S. 90—108. Vergl. auch von demselben: „Religionsbegründung", Freiburg, Herder 1923 und „Gottgeheimnis der Welt", München 1924. Heinz Heimsoeth, der jetzige Königsberger Professor, hatte schon in seiner Schrift „Die sechs großen Themen der abendländischen Metaphysik und der Ausgang des Mittelalters", Berlin 1922, gesucht, eine Brücke zu schlagen zwischen moderner und mittelalterlicher Philosophie. Für Kant führt er diesen Gedanken fort in: „Metaphysische Motive in der Ausbildung des kritischen Idealismus", Kantstudien XXIX (1924), S. 121—159 und in: „Persönlichkeitsbewußtsein und Ding an sich in der kantischen Philosophie", Festschrift der Universität Königsberg, Leipzig 1924. Nicolai Hartmann, Diesseits von Idealismus und Realismus. Kantstudien XXIX (1924), S. 160—206.

[41]) Dyroff, Germaniaaufsatz.

wohl aber, was er nicht lehren soll. Sobald eine Lehre in sichtbaren Widerspruch zur Offenbarung tritt, wird sie für ihn unhaltbar. Gewiß wird die Philosophie aus sich bei ernstem Wahrheitsstreben auf die Dauer zur Korrektur solcher Anschauungen kommen. Soll deshalb inzwischen der Katholik sie bejahen? Ein solcher Konflikt ist durchaus nicht ausgeschlossen, weil sowohl Philosophie als Religion es mit Weltanschauung zu tun haben, weil jede wahre Religion notwendig Vernunftwahrheiten voraussetzt. Je mehr ein philosophisches System sich zur Grundlegung, Stützung und Verteidigung katholischer Weltanschauung eignet, können wir es selbst katholisch nennen. So hat es wohl einen Sinn, nach dem Verhältnis Kants zum Katholizismus zu fragen, nämlich den Sinn, *ob die Grundlehren seines Systems sich mit dem Katholizismus vereinbaren lassen oder nicht*. Nicht als ob wir dabei unser Urteil über den Kantianismus auf Grund der Offenbarung bildeten, das wäre nicht philosophisch, nein, weil wir den Kantianismus als falsch erkennen, können wir ihn nicht bejahen und deshalb auch nicht in den Dienst des Katholizismus stellen, sondern müssen *zwischen beiden eine scharfe Trennungslinie ziehen*. Diese unsere *Kantverneinung* kann ich nur kurz auf einigen Seiten begründen, indem ich zuerst seine Persönlichkeit behandele, dann seinen Ansturm gegen die alten Fundamente der Weltanschauung und schließlich seine neue Grundlegung.

a) *Kants Persönlichkeit.*

Wir gehen in unserer Kantverneinung nicht so weit, daß wir wie manche von Kant überhaupt nichts mehr wissen wollten. Das können und das wollen wir nicht. Denn daß Kant zu den „Großen" gehört, das kann keiner bestreiten, sonst hätte er nicht eine solche Rolle gespielt. Ohne ihn ist die moderne Philosophie unverständlich, und deshalb dürfen wir an ihm nicht vorbeigehen. Ja, ich kann sagen, *ich achte vieles an Kants Persönlichkeit*. Ich achte in ihm den Sohn, der stets so wohlwollend und dankbar seiner alten bürgerlichen Eltern gedachte, den treuen, besorgten, selbstlosen Freund, den Jachmann schildert, den Arbeiter mit seiner strengen Tagesordnung von morgens fünf bis abends zehn, nach dessen Ausgang und Rückkehr die Bürger von Königsberg ihre Uhren stellen konnten, den Mann der Sparsamkeit, der trotz langer Entbehrungszeit sagen konnte, er sei „nie in seinem Leben irgend einem Menschen einen Heller schuldig gewesen", den gewissenhaften Professor, der in neun Jahren, wo ihn Jachmann hörte, nie eine Stunde ausfallen ließ, den Prediger der Pflicht, dessen ganzes Leben von Maximen geregelt war. Wenn es bei diesen guten Eigenschaften vielfach an Mäßigung fehlte, wenn er z. B. eine neue Wohnung bezog, weil sein Nachbar nicht einsehen wollte, daß das Krähen eines Hahnes einen Weisen stören könne, wenn er die Maxime faßte, „nie wieder in einen Wagen zu steigen, den er nicht selbst gemietet hatte", weil er von seiner Spazierfahrt mit einem befreundeten Grafen etwas später zurückkam, — diese an Pedanterie grenzenden Züge verzeiht man, weil er die ganze Selbstdisziplin in den Dienst einer Lebensaufgabe stellte.

Nur bei solch strenger Lebensauffassung konnte Kant seine erstaunlichen wissenschaftlichen Leistungen vollbringen. Er war Universalgelehrter, der Vielwissen mit Gründlichkeit verband. Seine Kritiken zumal stellen ein gewaltiges Gedankensystem dar, vor dem auch jeder Gegner staunen muß. Große geistige Anlagen, Gedächtnis, Phantasie, Scharfsinn haben da zusammengewirkt. Ja, es läßt sich nicht leugnen, daß „deutliche Züge der Genialität an Kant sich finden".[42])

Daß diese Fähigkeiten sich in Kants Philosophie nicht zum Guten, sondern geradezu verhängnisvoll auswirkten, das liegt an den direkten Schattenseiten, die sich neben Vorzügen und Maßlosigkeiten in seinem Charakter und Veranlagung finden. Da ist eine entschieden starke Neigung zum Pessimismus, die seinen Blick für alle Schwächen und Grenzen schärft, das Positive aber leicht übersehen läßt. Daher sein Verzweifeln an der ethischen Vollendung des Menschen, daher auch sein Skeptizismus und Agnostizismus, die ja nichts anders sind als erkenntnistheoretischer Pessimismus. Wichtiger noch, ja geradezu ausschlaggebend für das negative Resultat des Kantischen Philosophierens scheint eine bisher zu wenig beachtete Begabungseinseitigkeit zu sein, die völlige Verständnislosigkeit für fremde Gedanken, die seinem Freunde Jachmann nicht entgangen ist, wenn er, die Schwäche verzeihlicherweise zum Guten wendend, schreibt: „Seine eigene Ideenfülle und die Leichtigkeit und Gewohnheit, alle philosophischen Begriffe aus der unerschöpflichen Quelle seiner eigenen Vernunft herauszuschöpfen, machte, daß Kant am Ende fast keinen andern als sich selbst verstand . . . Er, im eigentlichen Sinne des Wortes ein origineller Denker, fand alles in sich selbst und verlor darüber die Fähigkeit, etwas in einem andern zu finden. Gerade zu der Zeit der höchsten Reife und Kraft seines Verstandes, als er die kritische Philosophie bearbeitete, war ihm nichts schwerer, als sich in das System eines andern hineinzudenken."[43]) Nur so versteht man, daß unser Philosoph die Philosophie der Alten und der Scholastik gar nicht kannte, was für seine Lösung des Erkenntnisproblems so verhängnisvoll wurde. Er scheut sich nicht, Aristoteles den „Fürst der Empiristen" zu nennen und von den Scholastikern scheint er nichts anders gewußt zu haben, als daß sie den Aristoteles erklärten, seine Spitzfindigkeiten noch überträfen und sich nur mit Abstraktionen abgäben.

Statt dessen ist Kant getragen von einer unbedingten Selbstgewißheit. Mit der Überzeugung von der Hinfälligkeit aller bisherigen Philosophie verbindet er die unerschütterliche Meinung, sein System sei gefestigt und unentbehrlich für alle Zeiten, kein Wechsel der Meinung, keine Ausbesserung, kein anders geformtes Lehrgebäude stehe mehr bevor.[44]) Starkes Selbstbewußtsein und Selbstmächtigkeit sind seine ethische Haltung, und sie ist nicht nur die Wurzel seiner Autonomie,

[42]) Dyroff, Worauf beruht Kants Genialität? Rede zum 200. Geburtstag. Bonn, Verl. Röhrscheid 1924.

[43]) Jachmann a. a. O. 3. Brief, S. 130.

[44]) Vgl. Überweg a. a. O. S. 509.

sondern vielleicht seines ganzen Kritizismus. An Stelle Gottes tritt da zuerst das transzendentale Subjekt, die Humanität, die aber mehr und mehr durch das eigene Ich verdrängt wird. Er, der schon als Jüngling das unheilverkündende Wort geschrieben hatte: „Ich habe mir die Bahn schon vorgezeichnet, die ich halten will. Ich werde meinen Lauf antreten, und nichts soll mich hindern, ihn fortzusetzen", treibt zur subsektiven Autonomie, die sich vor nichts mehr beugen will. Selbst Gott gilt da nur soweit für ihn, als er ihn braucht, im Gebete bei ihm Hilfe suchen, wäre schmählich, etwas anerkennen, was vor der Vernunft sich nicht gerechtfertigt hat, entwürdigend.

Diese ethische Haltung bestimmt auch Kants religiöse Haltung. Obschon er, oder vielleicht kann ich sagen, weil er in so streng religiöser, pietistischer Erziehung aufwuchs, hielt er später nur noch den sittlichen Lebenswandel bei, auf Beobachtung der selbstgegebenen sittlichen Vernunftgesetze beschränkte sich seine Religiosität. Selbst seine besten Freunde und Verteidiger geben unter Bedauern seine „Nichtkenntnis und Nichtachtung des Christentums" zu.[45]) Alles in allem ist das Persönlichkeitsbild Kants ein solches, daß von seiner Philosophie für den Katholizismus mehr zu befürchten als zu erhoffen ist.

b) Kants Ansturm gegen die alten Fundamente.

Die Prüfung des Bodens, auf dem der alte Weisheitsturm stand, unternahm Kant vor allem in der Kritik der reinen Vernunft. Seine Stellung prägt sich aus in dem Worte Kritizismus, das aber ein Doppeltes, ein Problem und ein System, bedeutet. Als in der nachkartesianischen Philosophie mehr und mehr die Auffassung der Erkenntnis als einer perceptio durch die der conceptio verdrängt wurde, als man den unmittelbaren Gegenstand der Erkenntnis ins Subjekt einbezog, als man, um gleich Kants Ausdruck zu gebrauchen, zwischen Phänomenon und Noumenon, Erscheinung und Ding an sich unterschied, da drängte sich das Problem auf, welche Beziehung denn zwischen dem Ding an sich und der Erscheinung desselben bestehe, ob und wie uns die Erscheinung zur Erkenntnis des Dinges an sich führen könne, inwieweit Metaphysik als Wissenschaft von den Dingen an sich möglich sei. Es ist der Kritizismus als Problem, der bei Kant seine schärfste Formulierung findet.

Daß eine allseitige Erörterung dieses Problems für den Fortschritt der Philosophie von größter Bedeutung ist, daß Kant durch seine scharfen Ausführungen zu dem Problem anregend gewirkt, daß er trotz der Unhaltbarkeit seiner Lösung Verdienste um die Philosophie erworben hat, verkennt der katholische Philosoph nicht. Trotzdem kann ich Kants Problemstellung nicht die Bedeutung beimessen, die er selbst und andere ihr geben, als ob die ganze Philosophie der Vorzeit die Frage nach der Möglichkeit der Metaphysik übersehen hätte. Diese Anklage Kants weist sogar der Kantianer Vaihinger als ungerecht zurück.[46]) Zu Kants Zeit war wohl

[45]) Borowski a. a. O. S. 92. Jachmann a. a. O. S. 169 f.

[46]) Vaihinger, Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft. 2. Aufl. Stuttgart 1922. Bd. I, S. 238.

eine entsprechende Untersuchung vonnöten, weil Cartesius, Leibniz und Locke die Frage nicht hinreichend gewürdigt hatten. Aber sind da nicht Aristoteles und die Scholastik auch zu berücksichtigen? Und kann Kant bei seiner völligen Unkenntnis gerade dieser tiefsten Lösungsversuche als geeignet zur Problembehandlung gelten? Sicher hatten die Alten großes Vertrauen in die Metaphysik, aber war es Illusion? Hatte die Scholastik auch keine eigene Erkenntnistheorie, so behandelte sie doch die entsprechenden Probleme, wenn sie nach der Entstehung und der objektiven Gültigkeit der allgemeinen Begriffe und damit auch der allgemeinen Urteile, sowie nach der Erkennbarkeit Gottes fragte.

Die eigenartige Lösung des Erkenntnisproblems, die Kant gibt, heißt auch wieder Kritizismus, es ist der Kritizismus als System, als Lehre. Kant bezweifelte nicht die Gültigkeit der Vernunfterkenntnis, aber die Antinomien, zu denen sie uns führt, ist ein Zeichen, daß wir ihr nicht in allem trauen können, daß wir die Bedingungen aufsuchen müssen, unter denen sie gültig ist, um zu erkennen, wie weit Metaphysik als Wissenschaft auftreten kann. Alle Wissenschaft hat soweit Wert, als sie allgemeine und notwendige Urteile bietet, die zugleich eine Erweiterung der Erkenntnis bringen. Solche Urteile sind aber nur die synthetischen Urteile a priori. Sie sind synthetisch, denn die analytischen erweitern unsere Erkenntnis nicht, weil das Prädikat schon im Subjekt enthalten ist. Sie sind aber auch a priori, d. h. unabhängig von der Erfahrung, weil die Erfahrung uns keine allgemeine und notwendige Erkenntnis bieten kann. Mit solchen synthetischen Urteilen a priori haben es nicht bloß Mathematik und Naturwissenschaft, sondern besonders auch die Metaphysik zu tun mit ihrer die Erfahrung übersteigenden Erkenntnis vom Übersinnlichen: Gott, Freiheit, Unsterblichkeit. So kommt es für Kant darauf an, zu erforschen: Wie sind solche synthetischen Urteile a priori möglich?

Er antwortet: Nur durch vorgängig zur Erkenntnis gegebene Erkenntnisdispositionen, Erkenntnisformen. Solche sucht er deshalb für die einzelnen Erkenntnisfähigkeiten nachzuweisen, für die Sinnesfähigkeiten die Anschauungsformen von Raum und Zeit, für die Urteilsfähigkeit die zwölf Kategorien des Verstandes, für die Folgerungsfähigkeit die drei Ideen der Vernunft: Seele, Welt, Gott. Die Begriffe werden demnach nicht aus der Erfahrungswelt gewonnen, sondern an die Erscheinungen herangebracht, gelten deshalb für sie, aber nicht darüber hinaus. Auch die drei Ideen der Vernunft sind rein subjektiv, subjektive Gesetze der Ordnung der Verstandeserkenntnis. Ihre Objektivität könnte durch den Begriff der Kausalität erschlossen werden, aber dieser gilt nicht über die Erfahrungswelt hinaus, kann also zu einer transzendenten Welt nicht führen. Kant schließt dabei nicht bloß auf die Apriorität der Erkenntnisse, mit der sich ihre Gültigkeit wie bei Leibniz etwa noch verbinden ließe, sondern folgert ohne weitere Beweise zugleich die Subjektivität.

Einzelheiten durchzugehen, ist natürlich hier nicht möglich. Der Grundfehler, an dem Kants ganze Kritik der reinen Vernunft zusammenbricht, ist die unbewiesene, ungerechtfertigte, vom Empirismus übernommene Voraussetzung, daß allge-

meine Erkenntnisse nicht aus der Erfahrung stammen könnten, daß jene Urteile a priori sein müßten. Daß an dieser Voraussetzung der Existenz synthetischer Urteile a priori das ganze System scheitern könnte, hat Kant selbst befürchtet, wenn er sagt: „Was Schlimmeres könnte aber diesen Bemühungen wohl nicht begegnen, als wenn jemand die unerwartete Entdeckung machte, daß es überall gar keine Erkenntnis a priori (und zugleich synthetisch) gebe noch geben könne." [47]) Tatsächlich trifft die Befürchtung zu. Kants apriorische Erklärung allgemeiner Erkenntnisse durch subjektive Formen bildete an sich vielleicht eine Möglichkeit, aber nicht die einzige und nicht die tatsächlich zutreffende. Sie verändert von Grund auf den Begriff der Erkenntnis und der Wahrheit.[48]) Nicht unsere Erkenntnis würde sich nach den Dingen richten, sondern die Dinge nach unserer Erkenntnis, wir würden nicht Beziehungen und Sachverhalte auffassen, sondern sie schaffen, eine Erklärung, die der allgemeinen Überzeugung und dem klaren Bewußtsein widerspricht. Wohl hat Kant die Theorie des Sensismus widerlegt, nicht aber die scholastische Erklärung. Ihre Lehre, daß die Universalien aus der Erfahrungsgegebenheit durch Abstraktion gewonnen werden, was allerdings nur möglich ist, wenn wir eine die Sinnesfähigkeit wesentlich überragende, geistige Erkenntnisfähigkeit annehmen, die zwar an die Erfahrung gebunden ist, aber zugleich wesentlich darüber hinausgeht, sie gibt auch die Lösung für die allgemeinen und notwendigen Urteile, die auf die Beziehungen zwischen allgemeinen, objektiv gültigen Begriffen gehen und so an dieser Allgemeinheit und Gültigkeit teilnehmen.

Diese mangelnde Berücksichtigung scholastischen Gedankengutes führt zu all den schlimmen, weittragenden Folgerungen, die in der Kritik der Vernunft liegen. Die Körperwelt wird zu einem Unbekannten, unser Wissen bleibt auf die Erfahrung beschränkt, Metaphysik als Wissenschaft von Dingen an sich gibt es nicht. Über unser eigenes Selbst, unsere Seele, ihre Substantialität, Geistigkeit, Unsterblichkeit, erst recht über Gottes Dasein und Sosein können wir nichts ausmachen. Alle diesbezüglichen Schlüsse sind Trugschlüsse, Paralogismen der Vernunft. Alle bisherige Metaphysik ist Täuschung. Glaube und Religion können sich nicht auf Wissen stützen, sondern sind davon völlig zu trennen. Alle diese Lehrsätze sind ebenso viele Gegensätze zu Katholizismus und Christentum.

Ich will nicht leugnen, daß der Kritizismus trotz seines negativen Charakters in der Geschichte der Philosophie noch manches Gute gestiftet hat, daß er in der Ablehnung von Skeptizismus, Empirismus und Rationalismus sich mit der Scholastik trifft, daß er durch die Zurückführung aller Wirklichkeit auf das Subjekt die Ehrfurcht vor den Wundern des Geistes steigerte, daß er dadurch die Naturwissenschaft mit ihrer mechanischen Naturerklärung in ihre Grenzen verweisen half, daß er das deutsche Geistesleben vor dem Materialismus Englands und Frankreichs schützte. Aber diese Unterstützung, die er dem Christentum leistete, verschwindet gegen

[47]) Kritik der praktischen Vernunft, Vorrede.

[48]) Vgl. Steinbüchel, Das Wahrheitsproblem bei Kant. Festschrift zum 60. Geburtstag Baeumkers. Münster 1913. S. 393—415.

den Schaden, den sein Agnostizismus, vor allem seine Leugnung der Erkennbarkeit Gottes angerichtet hat. Wenn auch nicht selbst Atheist, so hat er doch dadurch Atheismus und Religionslosigkeit mehr Vorschub geleistet wie die Atheisten selbst.

c) Kants Neubegründung.

Der Verlust der alten Metaphysik soll uns nicht schmerzen, Kant wollte nur den Boden frei machen für einen neuen Aufbau. Die Grundlage dafür bildet ihm die Allgemeinheit und Gültigkeit des Sittengesetzes, an das wir durch die Pflicht gebunden sind, die uns als kategorischer Imperativ entgegentritt, ohne jede Bedingung, unter allen Umständen Erfüllung erheischend. Nicht aus Neigung, sondern nur aus Achtung vor dem Gesetz sollen wir so handeln, daß wir wünschen können, unsere Maxime dabei werde allgemeines Gesetz; dann haben wir den guten Willen, das einzig schlechthin Gute.

Der kategorische Imperativ setzt als notwendige Bedingung die Annahme der Willensfreiheit voraus, wodurch nicht bloß negativ der Wille der Naturnotwendigkeit entzogen wird, Heteronomie ausschließt, sondern sich positiv selbst das Gesetz seines Wirkens gibt, autonom ist. In dieser Autonomie sieht Kant die letzte Quelle der Pflicht und Sittlichkeit. Wie die Willensfreiheit sich als Postulat der praktischen Vernunft ergibt, so muß der Mensch, weil er sein höchstes Gut nur in einem unendlichen Fortschritt verwirklichen kann, sich für unsterblich halten und muß endlich, weil die mit dem höchsten Gute notwendig verknüpfte Glückseligkeit nur durch ein höchstes, mit Intelligenz und Wille begabtes Wesen gewährleistet wird, an das Dasein Gottes glauben. Gab mir die reine Vernunft die Idee Gottes, der Unsterblichkeit und Freiheit, so zwingt mich die praktische Vernunft, zu diesen Ideen entsprechende Objekte zu denken. Nicht als ob es sicher wäre, daß sie existieren, aber ich bin sicher, ich glaube es. Somit ist, wie „die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" weiter ausführt, nicht die Sittlichkeit der Religion, sondern die Religion der Sittlichkeit anzugliedern. Ja, sie wird mit der Sittlichkeit identisch. Wenn ich die sittlichen Gesetze als Gebote Gottes betrachte und erfülle, habe ich Religion. Alles darüber hinaus ist Idololatrie, alle positive Religion ist zurückzuführen auf die bloße Vernunftreligion.

Dieser Versuch einer Neubegründung der Welt- und Lebensanschauung kann nicht befriedigen. Gewiß ist Kant tief durchdrungen von der Pflicht, und jeder Laxismus und Hedonismus findet an ihm einen scharfen Gegner. Aber seine Ethik ist eine bloße Formalethik, alle Werte, auch der höchste, Gott, spielen nur eine Nebenrolle. Auch hier rächt sich wieder die Unkenntnis der scholastischen Philosophie. Die letzte Antwort, warum wir etwas tun sollen, wird sein, weil es ein Wert ist. Wir müssen im System der Werte zu einem obersten Selbstwerte kommen. Dieser kann nicht, wie Messer[40]), die Ethik Kants weiterführend, annimmt, die Gesetzmäßigkeit oder der Wille zur Kulturgemeinschaft sein, sondern nur Gott, in dem wir somit das letzte Prinzip der Sittlichkeit und die letzte Quelle der Pflicht haben.

[40]) Immanuel Kants Leben und Philosophie. S. 109 ff.

Sicher liegt in der Lehre der sittlichen Autonomie des Menschen ein wahrer Gedanke, dem sie ihre Anziehungskraft verdankt. Zu oft hat man die traditionelle Lehre so dargestellt, als ob die Pflicht einfach in einem rein äußeren, willkürlichen Befehl Gottes begründet wäre, also mit der Natur des Menschen in keinem inneren Zusammenhange stehe. Tatsächlich spielt aber der Mensch selbst bei der Begründung der Sittlichkeit eine Rolle, nicht bloß, sofern das einzelne Gewissen das allgemeine Gesetz anwenden muß, sondern sofern es in uns ein ursprüngliches, notwendiges, von der menschlichen Natur untrennbares Wollen gibt, nämlich das Wollen unseres höchsten Zieles, auf das wir uns objektiv vom Schöpfer hingeordnet erkennen und das wir subjektiv als mit unserer Glückseligkeit verbunden, unmöglich nicht wollen können. Das Sichverpflichtetfühlen kann sich nur vollziehen auf Grund der Einsicht unserer Eingliederung in ein System von Zwecken, die zur Disjunktion führt: Entweder muß ich das tun, oder ich verneine durch meinen freien Willen das, worauf ich meiner ganzen Natur gemäß mich hingeordnet erkenne, ich verzichte auf das, in dessen Besitz meine Glückseligkeit besteht, was ich nicht wollen kann. So ist die Pflicht gewissermaßen die Formulierung des wesensgemäßen Wollens der Menschennatur. Das ist die Autonomie des Menschen, aber weit verschieden von der Kantischen, weil Gott als Gegenstand, als Ursprung und Ziel jenes Wollens das Letzte und Höchste bleibt. Die Kantische Unabhängigkeitserklärung der Sittlichkeit von der Religion ist unhaltbar, seine Ethik unzulänglich.[50])

Daß er sich bemüht, die drei Grundwahrheiten, die er theoretisch aufgab, noch als Postulate der Vernunft zu retten, ist anzuerkennen, aber der Ertrag ist zu gering. Selbst wenn man den hier einsetzenden Glauben Gottes im günstigsten Sinne als ein im sittlichen Erlebnis sich vollziehendes Präsenzbewußtsein Gottes auffaßt, so bleibt doch bestehen, daß damit keinerlei Erkenntnis Gottes gegeben ist, nicht einmal seines Daseins, sonst durfte er sie nicht als transzendentalen Schein dartun.[51]) Bei aller Bedeutung des Herzens für die Religion kann sie doch die grundlegende Erkenntnis nicht entbehren. Nimmt man hinzu, daß der Kritizismus die Offenbarung nicht bloß beiseite läßt, sondern sie direkt unmöglich macht, so ist ersichtlich, daß er wohl den einen oder andern Einzelzug mit Katholizismus oder Protestantismus gemeinsam haben kann, daß er aber in seinem Wesen beiden feindlich ist. So kann nach Kant die positive Religion höchstens aus ökonomischen Gründen als Staatsbedürfnis der Schwachen willen gelten. Christus ist ihm nur personifiziertes Ideal der Vollkommenheit, jede Kirchenbildung ein Übel. Ja, sogar jedes Beten zu Gott galt ihm „als Fetischmachen und als eine unwürdige Handlung, der man sich, wenn man darüber betroffen würde, schämen müßte".[52]) Manche Folgerungen

[50]) Vgl. Steinbüchel, Immanuel Kants Lebenswerk. Bonner Zeitschrift 1 (1924), S. 33—59.

[51]) Vgl. Jnauen S. J., Kants Gottesbegriff. Philos. Jahrb. 33 (1920), S. 309—332.

[52]) Borowski a. a. O. S. 91.

darüber hinaus, die Kant selbst nicht zog, liegen aber doch im Kritizismus, so daß wir uns über die historische Entwicklung der nachkantianischen Philosophie zu Idealismus, Monismus und Atheismus nicht zu wundern brauchen. „Kant überwindet sich selbst", er drängt über sich hinaus, aber wohin er drängt, zeigte die Geschichte, *er drängt nicht zu uns hin, sondern von uns weg*. Nicht der „überstandpunktliche", uns freundliche Kant überwindet den „standpunktlichen", uns feindlichen, sondern der feindliche hat den freundlichen überwunden. Erst allmählich, angesichts der Folgen des Kantianismus, kommt man zur Einsicht. In der Besinnung greift man zwar auch noch auf Kant zurück, aber nicht auf den Kant, der sich selbst überwindet, sondern den er selbst überwunden und niedergedrückt hat, auf manches wahre Gefühl, das er noch aus dem Christentum in den Kritizismus hineinarbeitete, auf manche Ahnung und Idee, die er verdrängte, die aber noch durchleuchtet, *auf das Nicht-Kantische an ihm. Das eigentlich Kantische müssen wir verneinen*. Deshalb müssen wir auch jede Beeinflussung katholischer Schüler in diesem Sinne an den höheren Schulen verurteilen.

Die Darlegung des Kantianismus genügt, um einzusehen, kein Aufgebot von Geisteskraft wird es fertig bringen, ihn in Einklang mit der katholischen Wahrheit zu setzen. Als *eine in seiner Grund- und Gesamttendenz dem Katholizismus feindliche Philosophie* müssen wir ihn verneinen. Als solche ist er auch *ausdrücklich gekennzeichnet durch den Brief Leos XIII.* vom 8. September 1899 an den französischen Klerus anläßlich der dortigen kantfreundlichen Bewegung.[53]) Und wenn Pius X. in der Enzyklika Pascendi den Agnostizismus als Grundlage des Modernismus verurteilt, so erkennt man darin leicht den Kantianismus.

Statt dessen hat uns die Kirche stets auf einen andern Philosophen als Führer hingewiesen, jenen, den Eucken gerade als den Gegenpol von Kant zeichnet und auf den ja auch die Kantbetrachtungen des letzten Jahres als des 600jährigen Jubiläums seiner Heiligsprechung fast notwendig hinüberspielten, *den hl. Thomas*. Wenn wir auch nicht zu jenen rechnen wollen, die nur noch Thomas kennen und von ihm allein alles Heil erwarten, so können wir doch den lauten Ruf katholischerseits: „Zurück zu Thomas" nicht überhören und unbeachtet lassen.[54]) Auch die moderne Philosophie kehrt ja im selben Maße, wie sie von Kant abrückt, zurück zum Mittelalter. Ich weise nur hin auf die Beachtung und Bewertung, die der Scholastik und besonders dem hl. Thomas bei einem *Heinz Heimsoeth* und *Paul Ludwig Landsberg* wird[55]), auf die Rolle, die er im letzten Jahre auf dem internationalen Philosophen-

[53]) *Acta sanctae Sedis* 1899/1900, S. 193—213, bes. S. 199 f. Vgl. auch die Enzyklika Aeterni Patris vom 4. Aug. 1879.

[54]) Siehe *Thomasenzyklika* Pius' XI. „Studiorum ducem". 28. Juni 1923. *Walter König*, Zurück zu Thomas v. Aquin. Einsiedeln 1924. Zahlreiche Zeitschriftenartikel.

[55]) *Heimsoeth* s. oben. *Paul Ludwig Landsberg*, Die Welt des Mittelalters und wir. 2. Aufl. Bonn 1923.

kongreß in Neapel spielte[56]), auf die Bedeutung, die ihm der protestantische Professor der Kirchengeschichte in Marburg, Heinrich Hermelink, für das Studium der Theologie beimißt.[57])

Unbegründet hat Kant jenes herrliche Gebäude der Metaphysik niederreißen wollen, hat aber nicht vermocht, etwas für uns nur annähernd Gleichwertiges an seine Stelle zu setzen. Sein neuer Turm auf jener Medaille ist, wohl nicht ohne die Absicht Mendelssohns, der den Entwurf dafür machte, schief geraten, was darauf hindeuten kann, daß er nicht, wie sein Erbauer meinte, für die Ewigkeit bestimmt war, sondern für baldigen Einsturz. Lieber wollen wir aushalten bei der Wache an den Fundamenten der christlichen Weisheit, die auch Kants Angriffe nicht zu erschüttern vermochten. An der Ausbesserung und Erweiterung dieses Tempels wollen wir unermüdlich arbeiten, wobei die Anregungen und einzelne wertvolle Bausteine Kants Verwertung finden sollen.

Der Christustypus im Wandel der Geschichte bis zum Ausgang des Mittelalters

Von Professor Dr. Peter Ketter, Trier

Einheit in der Mannigfaltigkeit ist der Inbegriff der Schönheit. Wer an diesem Kanon der Ästhetik das Bild Christi messen will, wie es uns die Evangelien gezeichnet haben und wie es in der Geschichte des Christentums weiterlebt bis auf die gegenwärtige Stunde, wird finden, daß es nichts Schöneres gibt als die Gestalt des Gottessohnes. In jedem Menschenantlitz ist ein bestimmter Zug ausgeprägt, der es uns ermöglicht, einander zu unterscheiden. Jede Menschenseele trägt erkennbare oder verborgene Züge des Charakters, Temperamentes, der Anlage und ihrer Entwicklung oder Verkrüppelung, die das Eigentümliche der Einzelpersönlichkeit ausmachen. In Christus aber herrscht wunderbares Ebenmaß; da ist kein Charakterzug auf Kosten des anderen schärfer ausgeprägt. Darum ist es auch nicht möglich, ein Bild Christi zu zeichnen, das in allen Stücken vollkommen bleibt; denn jede Zeichnung wird das eine oder andere Merkmal aus der Fülle der Gesamtheit stärker betonen. So ist's nicht nur beim Künstler, der mit Pinsel oder Meißel den „Schönsten

[56]) Siehe Jos. Feldmann, Thomas von Aquin auf dem 5. intern. Philos. Kongreß. Theologie und Glaube. 1924, S. 113—119.

[57]) „Es ist ein Ruhmestitel der klerikalen Vorbildung, daß die philosophische Schulung einen viel bedeutsameren Platz einnimmt, als es in der Regel beim evangelischen Theologiestudium zu sein pflegt. Und daß die logisch-metaphysische Schulung durch des Aquinaten Summa von nichts anderm in der Welt ersetzt werden kann, sollten wir ohne weiteres zugeben und unsere Studienreformpläne danach einrichten." (Heinrich Hermelink, Katholizismus und Protestantismus der Gegenwart. Stuttgart 1923, S. 19.) Vgl. Jos. Feldmann, Thomas von Aquin und die Philosophie der Gegenwart. Paderborn 1924.

aller Menschen" darzustellen versucht, so ist's auch bei dem Theologen und Schriftsteller, der ein Lebensbild Jesu entwerfen möchte.

So war's schon bei den ältesten Christusbiographen, den vier Evangelisten. Der inspirierende Gottesgeist hat ja ihre persönlichen Anlagen und Fähigkeiten nicht ausgeschaltet, sondern in seinen Dienst genommen, hat jedem Freiheit gelassen in der Auswahl des Stoffes und seiner Gruppierung. Jeder Evangelist ging mit anderer Zielsetzung an seine Aufgabe heran und hat sie unter dem Walten des Hl. Geistes selbständig gelöst. Bei Matthäus begegnen wir dem Davidssohn und prophetisch vorausgeschauten Messias des Judenvolkes, bei Markus dem großen Wundertäter und Bezwinger der Dämonen, bei Lukas dem gütigen Sünderfreund und Weltheiland, bei Johannes dem ewigen Logos in Menschengestalt. Wie reizvoll ist die Arbeit, das Christusbild der drei älteren Evangelien demjenigen des vierten gegenüberzustellen, den „synoptischen" mit dem „johanneischen Christus" zu vergleichen. Da tut sich jedem, der ein wenig den Strömungen im theologischen Forschen unserer Zeit nachging, ein unübersehbares Gebiet schwieriger und hochwichtiger Probleme auf. Wer hat recht gesehen, die Synoptiker oder Johannes? Wem das Gift des Rationalismus das gesunde Urteil nicht verdorben hat, wird diese Fragestellung als einseitig erkennen und antworten: die Synoptiker und Johannes. Dort wie hier tritt uns der Christus der Geschichte entgegen, nicht der Christus des Glaubens, wie ihn die spätere „Gemeindetheologie" geschaut haben soll. Wäre es nicht zu verwundern, wenn der vierte Evangelist, der Lieblingsjünger Jesu, nicht etwas tiefer in die Geheimnisse der Persönlichkeit seines Meisters eingedrungen wäre als der Apostel Matthäus und die beiden Apostelschüler Markus und Lukas? Auch Johannes hat am Pfingstfeste den Hl. Geist empfangen, sodaß also auch bei ihm sich erfüllte, was Jesus verheißen hatte: „Der Beistand aber, der Heilige Geist, den der Vater in meinem Namen senden wird, der wird euch alles lehren und euch an alles erinnern, was ich euch gesagt habe." [1]) Ein tieferes Verstehen des Wesens und der Lehre Jesu, wie es sich im Lebensbild des Erlösers nach Johannes offenbart, liegt also ganz auf der Linie jener Entwicklung, die der Herr selbst vorausgesagt hatte. Das lange Leben ließ dem Evangelisten reichlich Zeit, jeden Zug im Bilde des geliebten Meisters zu studieren. In der Darstellung dessen, was er geschaut hatte, beschränkte er sich nicht, wie die Synoptiker, auf den verhältnismäßig engen Rahmen des irdischen Lebens Jesu, sondern griff nach vorwärts und rückwärts in die Ewigkeit hinein. Entwirft die grandiose prophetische Vision der Geheimen Offenbarung das Bild des in himmlischer Herrlichkeit thronenden und den Erdkreis beherrschenden Christus, des Siegers im Streit mit den Mächten der Finsternis, des Lammes, dem Engel und Selige huldigen, so eröffnet das Evangelium und der erste Johannesbrief endlose Fernsichten in das Sein und Walten des vorzeitlichen Logos im Schoße der Gottheit und bei der Verwirklichung des Schöpfungsplanes. Die Christusgestalt des Johannes-Evangeliums ist so erhaben, daß es von ihr heißen

[1]) Joh. 14, 26; vgl. 15, 26; 16, 13—15.

darf: „Philippus, wer mich sieht, sieht auch den Vater.“ [2]) Und doch ist dieser Gottessohn zugleich ein Menschenkind, das Freude und Schmerz empfindet und kundgibt, Hunger und Durst kennt und um einen Trunk Wasser oder einen Imbiß bittet. Das Wesen des „johanneischen Christus“ umschreibt am besten der Satz des Prologs, der den Schlußsatz unserer heutigen Meßliturgie bildet: „Et verbum caro factum est, et habitavit in nobis: et vidimus gloriam eius, gloriam quasi unigeniti a patre, plenum gratiae et veritatis.“ [3])

Zwischen dem synoptischen und johanneischen Typus steht das paulinische Christusbild. Ist's eine Erfindung des Völkerapostels, eine Umdeutung und Umformung des geschichtlichen Propheten von Nazareth und jüdischen Messias zum Welterlöser? Hat Paulus aus dem vielgestaltigen Mysterienwesen des zeitgenössischen Hellenismus die Farben und Linien seines Christusbildes entliehen und dadurch das Christentum aus einer national-jüdischen Religionsbewegung zum Universalismus der Weltreligion erhoben? Wie sehr die damit verknüpften Fragen in letzter Zeit die Geister bewegten, zeigt ein Blick in den Theologischen Jahresbericht, der mehrere Jahre eine eigene Literaturgruppe „Jesus und Paulus“ verzeichnete. Heute bricht sich auch in den Kreisen der freien Bibelkritik wieder mehr und mehr die Auffassung Bahn, daß zwischen dem Christusglauben Pauli und dem der ältesten Jünger Jesu kein grundsätzlicher Unterschied obwaltet, höchstens ein gradueller.[4])

Nachdem Saulus einmal von Christus sich hatte „ergreifen“ lassen und ein „Gefangener Christi“ geworden war [5]), ist Christus zum neuen Inhalt seines Lebens geworden, so sehr, daß der alte Mensch weichen mußte, daß Christus in Paulus lebte.[6]) Hier liegen die Wurzeln zu dem, was man die Christusmystik Pauli genannt hat. Immer wieder spricht Paulus davon, daß er Christus geschaut habe. Dieses Bild will nun der Apostel auch seinen Christen aufprägen; sie sollen bis zum „Vollmaß des Mannesalters Christi“ heranreifen.[7]) In einem noch kühneren Vergleich spricht der Apostel diesen Gedanken im Galaterbrief aus: „Meine Kindlein, von neuem leide ich Geburtswehen um euch, bis Christus in euch Gestalt gewinnt.“ [8])

Welches sind nun die Hauptzüge am paulinischen Christustypus? Man wird da an erster Stelle an 1. Kor. 1, 23 denken müssen: „Wir aber predigen Christus den Gekreuzigten.“ Sonst will Paulus in Korinth nichts kennen.[9]) In dieses Bild des gekreuzigten Meisters hat er sich so versenkt, daß es greifbar vor den Augen der Hörer steht, wenn er davon spricht.[10]) Aber das Leiden Jesu war nur der Weg zur Verklärung. In der tiefsten Erniedrigung aus Liebe zur sündigen Menschheit erwarb sich Christus das Anrecht auf die höchste Verherrlichung. So tritt neben den gekreuzigten Christus in den Paulusbriefen der verklärte.

[2]) Joh. 14, 9. [3]) Joh. 1, 14.
[4]) Vgl. Paul Feine, Die Religion d. N. T., Leipzig 1921, 183 ff.
[5]) Phil. 3, 12; Eph. 3, 1 u. a.
[6]) Gal. 2, 20. [7]) Eph. 4, 13. [8]) Gal. 4, 19.
[9]) Vgl. 1. Kor. 2, 2. [10]) Gal. 3, 1.

Am klarſten kommt das im Philipperbrief zum Ausdruck: „Obgleich ihm die Gottesgeſtalt eigen war, hielt er doch nicht das Gottgleichſein für einen Raub, ſondern entäußerte ſich ſelbſt, indem er Knechtsgeſtalt annahm, ward den Menſchen gleich und im Äußern als ein Menſch befunden. Er erniedrigte ſich ſelbſt und ward gehorſam bis zum Tode, ja bis zum Kreuzestode. Darum hat ihn Gott auch erhöht und ihm den Namen geſchenkt, der über alle Namen iſt, auf daß im Namen Jeſu ſich die Knie aller beugen, die im Himmel, auf Erden und unter der Erde ſind. Und alle Zeugen ſollen zum Preiſe Gottes des Vaters bekennen: Jeſus Chriſtus iſt der Herr.“ [11]) Dieſer Titel Kyrios ſpielt eine hochbedeutſame Rolle im Urchriſtentum. Den Judenchriſten war der Name heilig, denn er ſagte ihnen, daß Chriſtus gleiche Ehre gebührt, wie ſie bis dahin nur Jahve gezollt wurde. Für die Heidenchriſten aber hatte er eine weitere Bedeutung: Es lag darin ein Proteſt gegen den Kaiſerkult und Heroendienſt des Heidentums. Weil dem Träger des Kyrios-Titels göttliche Ehren zugedacht wurden, mußten ſich die Chriſten weigern, einen Menſchen als Kyrios anzuerkennen. Auch Juden beharrten bei dieſer Weigerung, weil Jahve allein der Kyrios iſt.[12]) Gerade aus der Zeit Neros, alſo aus der Abfaſſungszeit der Paulusbriefe, haben wir zahlreiche Belege für die Bezeichnung des Kaiſers als Kyrios. So wird verſtändlich, daß der Apoſtel Judas mit Nachdruck Chriſtus verkündet als τὸν μόνον δεσπότην καὶ κύριον ἡμῶν.[13])

Und Paulus ſelbſt ſagt unzweideutig: „Es gibt ja viele Götter und viele Herren (bei den Heiden), für uns aber gibt es nur einen Gott, den Vater, von dem alle Dinge ſind und für den wir geſchaffen ſind, und einen Herrn, Jeſus Chriſtus, durch den alle Dinge und wir ſelbſt das Daſein haben.“ [14]) Paulus gebraucht etwa 257 Mal den Kyrios-Titel für Chriſtus. Wie ſtark dieſer Chriſtustypus ausgeprägt war und weiterwirkte, zeigen die Martyrerakten des 2. Jahrhunderts, in denen die Chriſten verleitet werden ſollen, den Kaiſer Kyrios zu nennen. Aber ſie ſtarben lieber für Chriſtus den Herrn.[15]) Etwas von dieſem Proteſt und Bekenntnis klingt noch heute in der hl. Meſſe nach, wenn wir im Gloria Chriſtus preiſen: „Domine Deus — Tu solus Dominus“ und im Credo unſeren Glauben „in unum Dominum Jesum Christum“ bekennen.

Auch der Typus des leidenden Chriſtus, wie ihn Paulus ſchaute, lebt weiter, beſonders ſtark in den Briefen des hl. Ignatius von Antiochien. Er will mit Chriſtus leiden, um mit Chriſtus frei zu werden und in ihm als Freier aufzuerſtehen.[16]) Durch den Tod will er zu Chriſtus kommen. Er will das Leben in Chriſtus gewinnen, will Gott zu eigen ſein. Der Tod iſt ihm eine Neugeburt. „Laſſet mich reines Licht werden. Wenn ich dort angelangt bin, werde ich ein Menſch ſein. Gönnet mir,

[11]) Phil. 2, 6—11.
[12]) Vgl. Flav. Joſephus, B. J. 7, 10, 1.
[13]) Jud. 4.
[14]) 1. Kor. 8, 5—6.
[15]) Vgl. Mart. Polycarpi 8, 2; Passio Sanctorum Scilitanorum.
[16]) Ad Rom. 4, 3.

ein Nachahmer zu sein des Leidens meines Gottes." [17]) Das ist echte Christusmystik, ein Fortdenken paulinischer Gedanken mit Anklängen an Johannes. So erinnert es uns an Joh. 17, 5, wenn Ignatius sagt: „Denn unser Gott Jesus Christus erscheint viel herrlicher, seitdem er wieder beim Vater ist." [18]) Bei Klemens von Rom und Polykarp von Smyrna begegnen uns ebenfalls die Hinweise auf die Vorbildlichkeit Christi für unser Tugendstreben, wie wir sie aus den Paulusbriefen kennen.[19])

Bis ins 2. Jahrhundert können wir nur aus den literarischen Quellen feststellen, welcher Christustypus vorherrschte. Von da an kommen jedoch bildliche Darstellungen Jesu hinzu, aus denen wir je nach ihrer Häufigkeit und Bedeutung deutlich zu erkennen vermögen, welche Seite des gottmenschlichen Wesens Christi auf die jeweilige christliche Generation am stärksten eingewirkt hat. Es braucht kaum erwähnt zu werden, daß wir dabei auf die sogenannten „authentischen Portraits" Jesu, ob sie nun vom König Abgar von Edessa, oder von Lentulus, einem Vorgänger des Pilatus, herstammen oder gar vom hl. Lukas selbst gemalt sein sollen, hier nicht näher einzugehen beabsichtigen.

Die Katakombenzeit des Christentums mit ihren ständigen Gefahren sah sich genötigt, die Person des Erlösers soviel als möglich vor Spott zu bewahren und darum eine Christusdarstellung zu bevorzugen, die weniger der Profanation ausgesetzt war. Neben den symbolischen Bildern des Fisches und Lammes begegnet uns immer wieder ein Bild, das der Herr selbst von sich entworfen hatte, der gute Hirte. Die meist bartlose Gestalt des jugendlichen Hirten mit dem Schäflein auf den Schultern oder als Hirte zwischen den Schäflein war an sich neutral und „ungefährlich" vor den Heiden. Den Christen aber verkörperte sie die Liebe des Erlösers zu den Seinen und zugleich das Fortleben der Seele, die von Christus in die himmlische Seligkeit hinübergerettet wird. [20]) Auch die Katakombenzeit kennt schon andere Christusbilder, aber sie treten hinter dem alles beherrschenden Typus des Hirten zurück. [21]) Ästhetische Rücksichten trieben gewiß nicht zur Wahl dieses Bildes, sondern der innere Gedankenreichtum. Schon aus diesem Grunde ist es ausgeschlossen, daß die Christen bei der Suche nach einem passenden Christusbild auf den widdertragenden Hermes verfallen und die Götterfigur in eine Christusfigur umgedeutet hätten. Wenn aber die christlichen Künstler, die zum Teil in heidnischen Werkstätten ausgebildet waren, den ganz biblischen und christlichen guten Hirten in der äußeren Form ähnlich darstellten wie jene Hermesbilder, so ist damit durchaus keine Ideengemeinschaft gegeben. Der leierspielende Orpheus wäre ein künstlerisch wirk-

[17]) Ad Rom. 6.

[18]) Ad Rom. 3, 3.

[19]) Vgl. Klemens, I. Ad Cor. 16 und 36—37; Polykarp Ad Phil. 2 und 11—12.

[20]) Vgl. L. Fonck, Die Parabeln des Herrn [3], 875—87.

[21]) Vielleicht hängt damit zusammen, daß der „Hirt des Hermas" eine so große Bedeutung im Urchristentum erlangte und vielfach als inspirierte Schrift betrachtet wurde.

sameres Motiv gewesen, aber nur einigemal ist Christus in dieser Art abgebildet, während der gute Hirte zur Zeit Tertullians bereits auf Kelchen erscheint und Tertullian kaum ein anderes Bild so oft von Christus gebraucht als das des guten Hirten. Die bartlose Jünglingsgestalt bleibt in dieser Zeit beherrschender Christustypus, auch wenn es sich nicht um das Bild des guten Hirten handelt. Nur selten erscheint der Herr in höherem Alter, als barttragender Mann. Auch die Parusiehoffnungen der alten Kirche vereinigen sich leicht mit der jugendlich schönen Christusgestalt.

Die Parusiehoffnungen erfüllten sich zwar nicht, aber die Kirche wurde frei. Unter dem Zeichen des Christusmonogramms hatten die Legionen Konstantins über Maxentius gesiegt. Es war ein Sieg Christi über das Heidentum. Nun paßte jener Christustypus der Verfolgungszeit, der jugendliche Hirte, nicht mehr recht. Eine Zeit lang wirkte er noch nach. Aber aus den Apsiden der allenthalben erstehenden christlichen Basiliken strahlt bald in kostbarem Mosaik die machtvolle Gestalt Christi, des Weltenkönigs auf die freigewordene Christengemeinde herab. Der Kyrios Christos hat den Kyrios Caesar überwunden und darf jetzt in aller Öffentlichkeit als „Herr" gefeiert werden. Also der eine von den drei paulinischen Typen, oder besser die Verbindung des im Himmel verklärten mit dem auf Erden herrschenden Kyrios hat sich durchgerungen. Das tritt auch in der äußeren Gestalt der Christusbilder in der nachkonstantinischen Zeit hervor. Aus dem Jüngling ist ein Mann mit Bart und wallendem Haar geworden; ein Herrscher über Zeit und Ewigkeit, der Gottkönig Christus.

Es ist verkehrt, diesen Wechsel im Christustypus auf gnostischen Einfluß zurückzuführen, indem die Gnostiker zuerst diese Gestalt des Äskulap-Serapis auf Christus übertragen hätten. Wir wissen heute, daß Äskulap nicht der einzige war, dem das Heidentum den Titel σωτήρ beilegte. Aber von einer anderen Seite her haben die im 4. Jahrhundert einsetzenden heftigen Glaubenskämpfe die Wahl des neuen Christustypus gefördert. Gegenüber dem Arianismus hatte die Kirche die Gottgleichheit des Sohnes, seine Ewigkeit und Allmacht zu verteidigen. Die Christusbilder der früheren Periode entsprachen in ihrem Äußeren aber zu wenig dieser Glaubenswahrheit. Jetzt handelte es sich weniger darum, das menschlich Liebenswürdige in der Person Christi zum Ausdruck zu bringen und die Sorge des Erlösers für die Einzelseele zu betonen, als vielmehr das göttliche Sein und Walten des Weltenrichters.[22]) Dazu eignete sich aber eine majestätische Herrschergestalt mehr als ein junger Hirte. Jahrhunderte hindurch hat dieser neue Typus vorgeherrscht, nicht nur in der Kunst, auch in Theologie und Liturgie. In gewissem Sinne übt er heute noch seinen Einfluß aus, besonders in Malerei und Plastik. Unsere Christusbilder stellen doch den Herrn mehr als Mann von 40—50 Jahren denn als solchen von 30 Jahren dar. Dabei spricht bewußt oder unbewußt die Absicht mit, die Autorität und Majestät Christi auch in seiner äußeren Erscheinung hervorzuheben, also das gleiche Motiv, das im 4. Jahrhundert

[22]) Vgl. Alb. Hauck, Jesus 3—4; 171—175.

zum Übergang vom Bild des jugendlichen Hirten zu dem des Weltenherrschers führte. Wir sind so daran gewöhnt, daß dieser Typus heute auch zur Darstellung Christi in der Gestalt des guten Hirten fast ausnahmslos zur Geltung kommt. Die Beuroner Schule, besonders Bruder Reinold Teutenberg von Maria Laach, greift bewußt auf den vorkonstantinischen Typus zurück. Durch die altchristlichen Bilder des guten Hirten sind wir damit besser vertraut als mit einem „jugendlichen Christus" als Lehrer und Wundertäter. In dem Bilde „Christus predigend" von L. Fahrenkrog (München 1902) kommt uns die bartlose jugendliche Erscheinung Jesu fast „zu modern" vor, während viele Bilder der ersten Jahrhunderte den Herrn noch jugendlicher wiedergeben.

Der Umschwung im 4. Jahrhundert macht sich auch in der theologischen und homiletischen Zeichnung Christi bemerkbar. Während früher Justin dem Juden Tryphon Gründe dafür beibringen mußte, warum die christlichen Lehrer soviel von dem gekreuzigten Messias redeten, zum Ärger der Juden, tritt jetzt das Gegenteil ein. Die Theologen müssen sich gegen den Vorwurf verteidigen, vom Leiden Christi weniger zu reden als von seiner Glorie. Die großen Theologen und Kirchenväter vom 4. Jahrhundert an sind unermüdlich in der Verherrlichung des Sieges Christi über Sünde und Hölle. Das Zeichen der Erlösung, das Kreuz, ist ihnen das Königszepter Christi. Zu seinem Lobe finden sie gar nicht Worte genug. Auch wenn sie vom Leiden und Tod Jesu sprechen, klingt die Freude über den Triumph des nun verklärten Erlösers durch. Der Kehrvers in den „Laudes Hincmari" ist ein Ausdruck der Grundstimmung der Christusauffassung von der Zeit Konstantins bis über das erste Jahrtausend hinaus: „Christus vincit, Christus regnat, Christus imperat."

Aus den angeführten Gründen ist es ein Anachronismus, wenn spätere Künstler die Wüstenväter vor einem Kruzifix knien lassen. Man vermied es noch lange, die Kreuzigungsszene in ihrer harten Realität darzustellen, ebenso andere Szenen des Leidens Jesu, sodaß die Holzskulptur in S. Sabina zu Rom und die Bilder von Monza Seltenheiten geblieben sind. Bis tief in die romanische Periode hinein, ja noch in der Frühgotik bemühten sich die Künstler, Christus auch am Kreuz als den Sieger und Gottkönig zu kennzeichnen. Er trägt statt der Dornenkrone eine Königskrone. Das Haupt ist würdevoll erhoben, nicht schmerzlich geneigt, wie bei einem Sterbenden: „Regnavit a ligno Deus." Während sich also eine gewisse Scheu vor der Darstellung des Kreuzes mit dem daran leidenden Erlöser lange Zeit beobachten läßt, wird das bloße Kreuz zum Zeichen der Erlösung und des Triumphes Christi über Sünde und Hölle. Durch Konstantins Sieg und durch Verbot der Kreuzigungsstrafe hatte ja das Kreuz den Charakter des Schmachvollen verloren.[23])

[23]) „Ubique signum crucis adest. Ob eam causam et in aedibus et in muris et in fenestris et in frontibus et in animo atque mente eam studiose depingimus. Salutis enim nostrae communisque libertatis et bonitatis Domini nostri hoc signum est" heißt es in einer Homilie „de adoratione pretiosae crucis", die wohl irrtümlich dem hl. Johannes Chrysostomus zugeschrieben wird. Vielleicht gehört sie in die Zeit der Verbreitung des Festes Kreuzerhöhung.

Unsere gesamte Liturgie ist durchsetzt von dem Gedanken an das Königtum Christi. Das geht so weit, daß auch in den Meßgebeten des Kanons die Erinnerung an das Kreuzesopfer nicht in dem Maße zur Geltung kommt, wie man es bei der engen Beziehung zwischen Meßopfer und Kreuzesopfer erwarten sollte. Es ist eben der verklärte Welterlöser und Gottkönig, der im Christustyp jener Zeit vorherrschte, als unsere Liturgie ihre heutige Form annahm. Lehrreich in dieser Hinsicht sind vor allem die Offizien der Passionszeit und Karwoche.

In all dem offenbart sich wunderbar das Walten des Gottesgeistes in seiner Kirche. In jenen Jahrhunderten gewann die Kirche die gesunden Völker der germanischen Rasse für das Christentum. Ihrem Empfinden sagte das Gottkönigtum Christi ganz besonders zu. Ein starkes Betonen des Leidens, Entbehrens, Verfolgtseins im Leben Jesu hätte diese Kraftnaturen eher abgeschreckt als gewonnen. Die Glaubensboten schwiegen natürlich auch bei den Germanen nicht vom Kreuze Jesu und seinem Opfertod, aber das Welterobernde des Erlösungswerkes, der endliche Triumph Christi über alle Feinde, sogar über den Tod, der alle Menschen bezwingt, trat in den Vordergrund. „Ut qui in ligno vincebat, in ligno quoque vinceretur", heißt es in der Präfation der Passionszeit. „Tu devicto mortis aculeo aperuisti credentibus regna coelorum" jubelt das Te Deum. „Mors et vita duello conflixere mirando — Dux vitae mortuus regnat vivus" verkündet die Osterfequenz und schließt mit einer Bitte an den „victor rex". Das war ein Christusbild, wie es dem Germanen zusagte; für diesen Todesüberwinder und Himmelseroberer konnte er sich begeistern. Poetisch schön und anschaulich macht die Christophoruslegende, die sich bis ins 9. Jahrhundert zurückverfolgen läßt, die Wahrheit klar, daß Christus als Kind stärker ist als der stärkste Riese.

Am herrlichsten ist der Typus des sieghaften Christus im Sachsensang des Heliand ausgeprägt. Der unbekannte Sänger des 9. Jahrhunderts ist ein feiner Psychologe gewesen, der in so geschickter Auswahl und echt germanischer Einkleidung seinen Landsleuten nahebrachte, was die Evangelisten „von Christi Kraft, der großen, gesehen und gehört". Das göttliche Kind ist ihm „der Gebornen Stärkster, aller Könige Kräftigster". Ihn, „den Fürsten der Völker, der Leute Herrn", finden die Hirten „in der Bethlehemsburg". Als die „Helden" und „guten Mannen" umgeben die Apostel, „die edelgeborenen", ihren Herrn. Der Szene im Ölgarten läßt der Dichter eine Ansprache Jesu an die Jünger vorausgehen, die auf baldige Wendung des kommenden Jammers hinweist: „Drum laßt dies Wehe euch nicht schmerzen — Meine Hinfahrt nicht härmen, denn Hilfe kommt davon — Den Erdgeborenen." Aus dem Bericht über den Verrat des Judas wird eine echte Kampfszene von 153 Versen, in der „der schnelle Schwertdegen Simon Petrus — Ingrimmig ging . . . . vor den Dienstherrn steh'n. „Blitzschnell zog er das Schwert von der Seite und schlug und traf — Den vordersten Feind mit voller Kraft."

Solche Kampfbilder packten die germanischen Christen. Nachdem sie aber einmal ins Christentum hineingewachsen waren, wurden aus ihnen nach und nach echte Jünger Jesu. In der Schule des Evangeliums leuch-

tete ihnen immer heller ein anderes Christusideal auf, in dem auch Raum war für Dornenkrone, Geißelsäule und Kreuz. Sie erkannten das Geheimnis des leidenden Christus. Ob der Kampf zwischen weltlicher und geistlicher Macht, wie er das Mittelalter bewegte, dazu beitrug, daß in der Zeit der Gotik an Stelle des Kyrios Christus wieder der ebenso paulinische leidende Christus trat, der „Schmerzensmann"? Wir sehen, wie in der Blütezeit der Scholastik die Kunst und die spekulative Theologie eine große Vorliebe für die Geheimnisse der Passion und der Kindheit Jesu zeigen. Die Kreuzzüge dürften dabei nicht ohne Einfluß geblieben sein.

So ist es ganz natürlich, daß nun in der Kunst neben dem leidenden Christus das göttliche Kind, neben den Kreuzigungsszenen und Vesperbildern die lieblichen Bilder der Weihnacht und die Mutter mit dem Jesuskind ein Lieblingsmotiv werden. Gleichzeitig nehmen die Volksandacht und das religiöse Volkslied eine ähnliche Entwicklung. Man möchte sagen: dem Mittelalter, das ganz von der religiösen Gedankenwelt durchdrungen ist, werden auch die Geheimnisse des Glaubens vertrauter, es lebt mit den Heiligen, mit Christus und seiner reinsten Mutter, „Unserer lieben Frau". Erde und Himmel kommen sich näher. Darum wird wie von selbst das Mittelalter die Blütezeit der Mystik. Die Mystiker beiderlei Geschlechts wechseln gern in ihrer Andacht. „Bald gilt sie dem Jesuskinde, so namentlich in der Weihnachtszeit, bald dem Jesusknaben, bald dem Heiland, der beim letzten Abendmahl sich seinen Jüngern als Speise reicht, vorzüglich aber dem Leidenden. In seinem Leiden erkannten sie die Größe seiner Liebe." [24])

Jene Andacht, die so tief in das Innenleben des Gottmenschen eindringt, die Herz-Jesu-Andacht, erfreute sich damals einer Pflege und Verbreitung, wie wir es bisher kaum ahnten, bis uns die Arbeiten des unermüdlichen P. Richstätter über die Herz-Jesu-Verehrung im deutschen Mittelalter urkundliche Beweise dafür gebracht haben.[25]) Wer die innige Beziehung der Herz-Jesu-Andacht zur Verehrung des leidenden Erlösers beachtet, findet das leicht begreiflich. Und im Mittelalter trat diese Seite der Herz-Jesu-Verehrung noch mehr hervor als heute, während der Sühnegedanke weniger ausgeprägt war.

Der am Übergang des Mittelalters zur Neuzeit mächtig einsetzende Humanismus war auch für die Gestaltung des Christustypus nicht in allewege von Nutzen. Er hat viel dazu beigetragen, daß mit der Abkehr

[24]) Hieronym. Wilms O. Pr., Das Beten der Mystikerinnen [2], 15.

[25]) Vgl. Karl Richstätter, Die Herz-Jesu-Verehrung des deutschen Mittelalters [2]. Regensburg 1924. Wie mir P. Richstätter, dem ich wertvolle Anregungen zu diesem Aufsatz verdanke, mitteilt, beabsichtigt er demnächst in den „Stimmen der Zeit" das Ergebnis seiner Forschungen über die wechselnden Formen des Christusbildes unter theologischem Gesichtspunkt darzulegen. Die Frage ist für die Geschichte der Aszese und Mystik ebenso bedeutsam wie für die Kunstgeschichte. Richstätters Untersuchung dürfte auch lehrreiche Beziehungen aufdecken zwischen unserem Thema und den Exerzitien des hl. Ignatius, in denen die Betrachtung über das Königtum Christi eine so zentrale Stellung einnimmt.

vom Idealen zum Realen, vom Jenseits zum Diesseits auch die Auffassung und Darstellung des Gottmenschen mehr und mehr vermenschlicht wurde. Die Künstler der Renaissance, vor allem in Italien, waren in erster Linie bemüht, den schönsten Menschen in der Figur Christi zu schildern. Manches herrliche Kunstwerk ist so geschaffen worden, das auch religiöse Tiefe offenbart, wie der Christuskopf im „Abendmahl" Leonardos da Vinci. Nicht selten ist aber zu sehr der Mensch und zu wenig der Gottmensch betont worden. Zersetzend wirkte und wirkt sich der Geist des Protestantismus in der Christologie aus, wie ein Blick in Schweitzers Buch: Geschichte der Leben-Jesu-Forschung[26]) mit erschreckender Deutlichkeit zeigt. Der Katholik hält an den gesicherten Tatsachen der Tradition fest, ehrt und würdigt die verschiedenen Typen der Christusgestalt in der Vergangenheit und beugt wie die Väter des Glaubens im ersten Jahrhundert anbetend sein Knie vor seinem Gott in Menschengestalt, heute mit besonderer Liebe vor dem verborgenen Gott in der Brotsgestalt, vor dem eucharistischen Christus. Ihn könnte man den Christustypus der Jetztzeit nennen.

Psalm 8

Von Professor Dr. Johannes Theis, Trier

Sichtung des Textes[1])

Psalm 8 gliedert sich in zwei Teile: V. 2—5 und 6—10. Dem dürfte die ursprüngliche Strophenteilung entsprechen. Mit derselben Zeile, womit die erste Strophe beginnt, schließt die zweite. Während nun die zweite Strophe gut erhalten ist, weist die erste mancherlei Verwirrung und Wucherung auf. Wie die zweite, so wird auch die erste ein fünfzeiliger Sechsheber gewesen sein.

Die erste Zeile der ersten Strophe ist 2 a = V. 10. Die zweite Zeile liegt vor in V. 3. Dabei ist zu bemerken, daß יריבך, wie wohl schon das vorhergehende Paseq nahelegt, Glosse oder Variante zu עוללים ist; 3 b, להשבית אויב ומתנקם erklärende Glosse zu dem Ausdruck למען צוררך ist. Auf eine Glosse deutet schon die schwerfällige Konstruktion לְ mit dem Infinitiv hin. Die Glosse dürfte gebildet sein im Anschluß an den sinnverwandten Vers Ps. 44, 17. Denn die Verbindung אויב ומתנקם, aber auch מתנקם überhaupt, kommt nur noch in jenem qorachitischen Psalm vor.
Die dritte Zeile ist 4 a:

כי אראה השמים מעשי אֶצְבְּעֹתֶיךָ

Dabei ist zu bemerken, daß mit O', Lat. vet. und Cod. Cas., השמים statt שמיך zu lesen ist. Mit den Orientalen, O', Lat. vet. u. vulg. ist מעשי statt מעשה zu lesen und אֶצְבְּעֹתֶיךָ zu punktieren. Die fünfte Zeile, die vortrefflich erhalten ist, deckt sich mit V. 5. Welches ist nun die vierte Zeile

[26]) „Von Reimarus zu Wrede".

[1]) Diese knapp gehaltenen Textbemerkungen setzen voraus, daß der geneigte Leser den masoretischen Text im Gedächtnis oder zu Gesichte hat.

der ersten Strophe? Von dieser Strophe sind noch unterzubringen 2b u. 4b:

אשר תנה הודך על השמים
ירח וכוכבים אשר כוננתה

Nun geht meine Vermutung dahin, daß Z. 4 sich aus diesen beiden Elementen ursprünglich folgendermaßen zusammensetzte:

ירח וכוכבים כוננתה הודך על השמים

Diese so verbundenen Glieder ergänzen sich rhythmisch und inhaltlich vortrefflich. In ihrer überlieferten Stellung aber stören sowohl 2b wie 4b den Versbau des Liedes. Auch inhaltlich lassen sich da Bedenken geltend machen. 4b ist ein unvollständiger Gedanke. Man erwartet die Angabe: Wohin hast du Mond und Sterne gestellt? und eine Bezeichnung dieser Himmelskörper, die dem „die Werke deiner Finger" Z. 3 parallel ist. Beides bietet 2b und ist hier verständlicher als zwischen Zeile 1 und 2; denn Gottes „Pracht am Himmel" (2b) sind eben „Mond und Sterne" (4b). Ja im massoretischen Texte ist 2b durch אשר תנה. da תנה nur Imp. sein kann, grammatisch überhaupt nicht mit 2a zu verbinden. Die beiden ersten Worte von 2b sind auch schon wegen ihrer widerspruchsvollen Überlieferung kritisch zweifelhaft. M. E. läßt sich das אשר תנה des MT, das vorauszusetzende אשר נתת der Ps, des Σ und Hier. und das כי נָתַן der O', der Lat. vet. und vulg. und des Cod. Cas. am besten erklären als eine mehr oder weniger verderbte Dittographie von אשר כוננתה bezw. von dem nach der Septuaginta und ihren Tochterübersetzungen anzunehmenden ursprünglich einfachen כוננתה. Diese Doppelschreibung ist entstanden, als 2b, sei es etwa als nachgetragene Auslassung oder als verfrühte Schreibung von seiner ursprünglichen Stelle verrückt wurde.

Text.

I.

יהוה אדנינו מה אדיר שמך בכל הארץ
מפי עוללים יסדת עז למען צורריך
כי אראה שמיך מעשי אצבעתיך
ירח וכוכבים כוננתה הודך על השמים
מה אנוש כי תזכרנו ובן אדם כי תפקדנו

II.

ותחסרהו מעט מאלהים וכבוד והדר תעטרהו
תמשילהו במעשי ידיך כל שתה תחת רגליך
צנה ואלפים כלם וגם בהמות שדי
צפר שמים ודגי הים עבר אדחות ימים
יהוה אדנינו מה אדיר שמך בכל הארץ

Ueberschrift.

Groß ist Gott in dem gestirnten Himmel,
größer noch in dem erhöhten Menschen.

Überſetzung.

I.

Ꝫ 1: 2 a. Jahwe, unſer Herr, wie groß iſt dein Name auf der ganzen Erde!
2: 3 a b. Aus der Kinder Lallen haſt du eine Wehr geſchaffen deinen Feinden zum Trotz.
3: 4 a Denn ich betrachte die Himmel, die Werke deiner Finger;
4: 4 b 2 b. Mond und Sterne, ſo du ſtellteſt als deine Pracht an den Himmel.
5: 5 Was iſt da der Menſch, daß du ſein gedenkſt, der Menſchenſohn, daß du ihn heimſuchſt!

II.

Ꝫ. 6: 6 Du haſt ihn nur wenig unter Gott geſtellt, und mit Ruhm und Ehr' ihn gekrönt,
7: 7 Ihn geſetzt über deiner Hände Werke; haſt ihm alles zu Füßen gelegt:
8: 8 Schafe und Rinder zumal und auch das Getier des Gefildes,
9: 9 Die Vögel des Himmels, die Fiſche des Meeres, was Meerespfade durchzieht.
10: 10 Jahwe, unſer Herr, wie groß iſt dein Name auf der ganzen Erde!

Erläuterungen:

1. Strophe.

Ꝫ. 1. אֲדֹנֵינוּ „unſer Allwalter, Allherr" iſt der Form nach dasſelbe wie אֲדֹנִי „(mein) Allherr"; nur iſt in letzterer Form das Suffix Singular und in ſeiner Bedeutung verblaßt. „Unſer" Allwalter ſagt der Sänger, weil er ſich als Mitglied der Gemeinde der Jahwegläubigen fühlt. אַדִּיר iſt Gegenſatz zu צָעִיר, vergl. Jer. 14, 3. Richtig überſetzt es ein Grieche mit μέγα, und Hier. mit grande. „Dein Name" iſt gleich „dein Weſen", aber nicht wie dieſes in ſich iſt, ſondern wie es ſich in deinen Werken ausſpricht. Nach altorientaliſcher Anſchauung gehört nämlich der Name zum Weſen eines Dinges. „Nicht genannt werden" iſt geradezu gleichbedeutend mit „nicht ſein". Späthebräiſch iſt שֵׁם „Name" = Gott. Gottes Größe, die ſich in der Natur widerſpiegelt, wird zum wahren Lob Gottes, aber erſt dadurch, daß der vernunftbegabte Menſch da iſt, der ſie erkennt, der „den großen Gedanken" der „Schöpfung noch einmal denkt" (Klopſtock) und den mächtigen Schöpfer bekennt, wie es der Sänger und ſeine Glaubensgenoſſen tun nach Ꝫ. 1.

Ꝫ. 2. Gottes Herrlichkeit in ſeinen ſichtbaren Geſchöpfen iſt ſo augenfällig, daß ſchon die unmündigen Kinder ſie wahrnehmen und den Schöpfer durch ihr Lallen preiſen. Dieſes Gotteslob, das der Schöpfer aus Kindermund hervorlockt, iſt für ihn ein Schutz und Trutz gegen die Leugnungen, Läſterungen und Flüche ſeiner Feinde, indem es dieſe als unentſchuldbar erweiſt. „Was der Welt für töricht gilt, hat Gott auserwählt, die Weiſen zu beſchämen; was der Welt für ſchwach gilt, hat Gott auserwählt, um das, was ſtark iſt, zu beſchämen (1 Kor. 1, 27.)" Unſcheinbar und von Natur ohnmächtig ſind die Werkzeuge, deren ſich Gott bedient, um auf Erden ſeinen Namen zu verherrlichen und zu überwinden, was ſich dieſer Verherrlichung widerſetzt. Die Worte „um deiner Feinde willen" werden trefflich erläutert durch die Gloſſe: „um den racheſüchtigen Feind zu beſchwichtigen." Wie 44, 17 (vergl. auch Ez. 23, 12. 15) zeigt, meint die Gloſſen unmittelbar Iſraels Feinde, die mittelbar auch Jahwes Feinde ſind.

Ꝫ. 3 u. 4. Was weckt in dem Sänger die Ꝫ. 1 u. 2 ausgeſprochenen Gedanken? Es iſt der Anblick des prächtig geſtirnten Nachthimmels. Da-

her ist כי erklärend und begründend. Der Sänger schaut nämlich die Himmel an und erkennt sie als Jahwes Werk, das diesen lobt, wie eben ein Werk seinen Meister. Die Pracht der Nachtgestirne kommt ihm vor wie ein Abglanz der Herrlichkeit Jahwes.

Z. 5. Die Großartigkeit des Sternhimmels und die Größe des Schöpfers überwältigt den Sänger und es kommt ihm der Gedanke: Wie winzig und unbedeutend ist doch der Mensch. Aber dieser Gedanke wird doch unterdrückt, und gleich die Frage staunender Anbetung gestellt: Wie kommt es doch, daß sich Gott um dieses schwache Wesen kümmert und sich fürsorgend seiner annimmt. אֱנוֹשׁ „Schwäche" bezeichnet den Menschen nach seiner Hinfälligkeit und Gebrechlichkeit, und בֶּן־אָדָם nach dem Ursprung seines Leibes von der Erde und seiner Zeugung und Geburt nach. פקד bezeichnet die fürsorgende Aufsicht und Liebe Gottes. Vergl. Job. 10, 12 und visitavit Luk. 1, 18.

2. Strophe.

Und doch hat der große Gott den kleinen Menschen so hoch erhoben. Z. 6—9 wird der in תפקדנו liegende Gedanke weiter ausgeführt, indem an die in der Vergangenheit liegende Tat erinnert wird. Die Imperfecta der Z. 6 u. 7 sind Imperfecta consecutiva, von denen nur das erste ו consec. hat. חִסַּר מִן heißt einen etwas mangeln lassen. מִן ist weder comparativum (paulo inferiorem eum fecisti Deo), noch partitivum (paulum derogasti ei divinae naturae), sondern negativum (paulum derogasti ei, ne esset Deus). אֱלֹהִים ist hier abstrakt gebraucht für göttliche Wesenheit. מְהוּת אלהים־מאלהים (Frz. Delitzsch). Im Vergleich zu den unvernünftigen Geschöpfen ist der Mensch durch seine natürliche und erst recht durch seine übernatürliche Gottesebenbildlichkeit nur wenig unter Gott gestellt. Es ist hier derselbe Gedanke ausgesprochen wie Gen. 1, 26 u. 27. Gegen Gott, der רוח „Geist" ist, und die Engel, die בני אלהים „Gottessöhne" sind, steht der Mensch, der zwar auch als בן־אלהים geschaffen ward, dadurch zurück, daß er zugleich בן־ארם „Erdensohn" ist, und dadurch sterblich ist. Dies ist allein das „wenig", was der Dichter im Auge hat, wie Theodoret kurz bemerkt: τῷ θνητῷ τῶν ἀγγέλων ἠλάττωται. So gilt es für den Menschen in natürlicher Beziehung. Seine Seele ist ein Hauch Gottes (Gen. 2, 7). Durch die heiligmachende Gnade aber wird der Mensch „der göttlichen Natur teilhaftig"; durch die Menschwerdung aber wurde die Menschheit Christi wesenhaft vereinigt mit der zweiten göttlichen Person. Der Mensch Christus ist Gott, aber nicht die Gottheit. Gemäß seiner Gottähnlichkeit ist auch die Herrscherstellung des Menschen. Wie הוד 2 b, so sind sonst כָּבוֹד und הָדָר göttliche Prädikate, die Benennung der göttlichen δόξα, Herrlichkeit. Mit deren Abbild hat Gott den Menschen nach 6 b wie mit einer Königskrone geschmückt. Als Gekrönter ist er Herrscher, מוֹשֵׁל. Sein Königreich ist die Welt ringsum mit den verschiedenen sichtbaren Lebewesen. Vergl. Gen. 1, 26. 28; 2, 19.

Z. 10. Das Lied kehrt zu seinem Anfang zurück, und mit bereichertem Gehalt wird die erste Zeile wiederholt; denn die Erhöhung des Menschen

bei seiner Schöpfung läßt Gottes Größe noch herrlicher als der Sternenhimmel erstrahlen.

Gedankengang.

1. Strophe.

Gottes Größe gibt sich auf der ganzen Erde kund, und zwar so augenscheinlich, daß selbst die unmündigen Kinder Jahwes Lob lallen zur Beschämung seiner Feinde, die ihm die gebührende Ehre verweigern. Diesen lebhaften Gedanken an die Größe und das unabwehrbare Lob Gottes weckt der Anblick des gestirnten Nachthimmels, der ja Gottes Werk ist. Klein und unbedeutend erscheint demgegenüber der Mensch, so daß man nicht genug staunen kann, daß Gott sich seiner so liebevoll annimmt.

2. Strophe.

Doch „das Höchste, wie beschränkt auch, ist der Mensch". Den im Weltall so unscheinbaren Menschen hat Jahwe zu so hoher Würde erhoben, indem er ihn als sein Ebenbild erschaffen und als König der Schöpfung eingesetzt hat. Der Mensch ist wie ein Gott in seiner Welt. Mehr als in der übrigen sichtbaren Schöpfung erstrahlt darum Gottes Herrlichkeit in dem König dieser Schöpfung.

Wem fiele hier nicht des Dichters Wort ein:

„Daß wir Menschen nur sind, der Gedanke beuge das Haupt dir,
Doch, daß Menschen wir sind, richte dich freudig empor!"

Der Verfasser.

Nach der unanfechtbaren Überschrift ist David der Verfasser. Dazu paßt die Sprache vortrefflich.

Lyrischer Standpunkt.

Das Lied macht den Eindruck eines Nachtgesanges. Hierfür spricht die Nichterwähnung der Sonne neben der Nennung von Mond und Sternen. Versunken in die Betrachtung der glänzenden Pracht des nächtlichen Sternenhimmels hat David dieses Lied gedichtet. Vielleicht war es noch zur Zeit, da er Hirtenknabe war, aber schon die Salbung zum Könige von Samuel empfangen hatte.

Messianischer Sinn.

Nach 1 Kor. 15, 26 und Hebr. 2, 6 ff. ist der Psalm messianisch. Was in dem Liede von dem erhöhten Menschen überhaupt gesagt wird, gilt im vorzüglichsten Sinn von dem Gottmenschen.

Erlasse des Heiligen Stuhles

Von Offizial und Subregens Professor Dr. Griepenkerl, Trier

Von den seit dem Erscheinen des letzten Heftes dieser Zeitschrift (im Juni 1923) erfolgten Erlassen des Heiligen Stuhles seien zunächst die folgenden wichtigeren hier mitgeteilt:

A. Rechtliche Bestimmungen

Kirchenrechtliche Straffälligkeit der Studentenmensuren.

Bereits am 9. August 1890 (A. S. Sedis XXIII. pg. 234 seq.) hatte die S. C. Concilii dem Fürstbischof von Breslau auf dessen Anfrage betreffend die kirchenrechtliche Straffälligkeit der sog. Mensuren, wie sie an den deutschen Universitäten geübt werden, geantwortet, daß durch dieselben die Irregularitas ex infamia juris kontrahiert würde. Damit wurden die Mensuren bezüglich ihrer Straffälligkeit den eigentlichen Duellen gleichgesetzt, obschon bei ersteren für gewöhnlich die Gefahr ernster Verwundung ziemlich ausgeschlossen ist, welche bei letzteren die Regel ist.

Nach Inkrafttreten des Cod. jur. can. tauchten bei Kanonisten und in mehreren bischöflichen Kurien Zweifel auf, ob obige Entscheidung noch zu Recht bestehe. Man nahm an, daß can. 2351, wenn er strikte als Strafgesetz ausgelegt würde, die Mensuren nicht mit umfasse, insofern Mensuren ohne Gefahr schwerer Verwundung ausgefochten werden; andere bestritten wenigstens die Reservierung der Zensur bei Mensuren; man berief sich auch auf can. 6 n. 5 des C. j. c., auf Grund dessen alle Delikte, die im C. j. c. nicht mehr erwähnt werden, an sich straffrei sind. Die Mensur war aber in C. j. c. nicht besonders erwähnt, obgleich can. 2351 die verschiedenen Duelldelikte sonst sehr genau definiert.

Deshalb erbat der Bischof von Regensburg eine neue Entscheidung der S. C. Conc. darüber, ob bei strikter Auslegung can. 2351 auch auf die studentischen Mensuren anzuwenden sei, sodaß auch jetzt noch die Entscheidung der S. C. Conc. vom 9. August 1890 vollauf zu Recht bestehe. Die in der Sitzung der Konzilskongregation vom 10. Februar 1923 gegebene Antwort lautete: „Affirmative."

Der Grund dieser Entscheidungen der S. C. Conc. von 1890 und 1923 liegt nicht etwa in der Annahme, daß die Mensuren ein lebensgefährliches Waffenspiel seien; in der Breslauer Anfrage war klar dargelegt, daß die Studentenmensuren an sich für Verwundung wenig gefährlich sind, er liegt vielmehr darin, daß die Mensuren denselben falschen Ehrbegriffen entspringen und sie befördern, auf denen auch das eigentliche Duell beruht, und daß sie deshalb dem gefährlichen Duell den Weg bereiten, wie auch die Erfahrung vollauf beweist. Gerade dadurch, daß aus den schlagenden Verbindungen immer wieder ein Geschlecht heranreift, das durch das Mensurunwesen in falschen Begriffen von Ehre und Satisfaktionspflicht erzogen ist, war bisher trotz energischer Gegenwirkung es immer noch nicht möglich, den lebensgefährlichen Zweikampf gänzlich auszurotten. Die S. C. Conc.

handelte deshalb durchaus konsequent, wenn sie die Mensuren ebenso, wie die eigentlichen Duelle, verurteilte und mit Strafe bedrohte. Als Strafen kommen in Betracht die nach can. 2351 § 1 dem Papst einfach vorbehaltene Exkommunikation und die Infamia juris. (§ 2.) Die Exkommunikation tritt für die Schuldigen ein sowohl beim Ausfechten der Mensur, wie auch bei der bloßen Herausforderung dazu, oder bei der Annahme der Forderung, wenn es auch später nicht zum Zweikampf kommen sollte; für alle anderen Teilnehmer aber erst dann, wenn die Mensur tatsächlich geschlagen ist; die Infamia juris kommt hinzu für die Kontrahenten und die Sekundanten. Sollte einmal per accidens die Mensur einen tödlichen Ausgang nehmen, so kann auch eventuell noch nach can. 1240 § 1 n. 4 die Strafe der Verweigerung des kirchlichen Begräbnisses verwirkt werden.

Eine eingehende Behandlung der Mensurfrage in dieser Zeitschrift bleibt noch vorbehalten.

Die Delegation zur Eheassistenz.

Bei der Erlaubnis bezw. Bevollmächtigung zur Eheassistenz muß genau unterschieden werden zwischen Bevollmächtigung zu gültiger Assistenz und zu erlaubter Assistenz. Die Kommentare zum C. j. c. bezeichnen einheitlich die erstere als „delegatio", die letztere als „licentia". Der C. j. c. aber gebraucht in can. 1096 beide Ausdrücke in gleichem Sinne für Erteilung der Erlaubnis „gültiger" Assistenz, während er in can. 1097 die Bevollmächtigung zu bloß „erlaubter" Vornahme der an sich schon gültigen Assistenz ausdrücklich als „licentia" bezeichnet. Diese Variabilität im Ausdruck muß wohl beachtet werden, um irrtümliche Deutungen von Erlassen bezüglich der Bevollmächtigung zur Eheassistenz zu vermeiden.

Die päpstliche Kommission zur authentischen Erklärung der canones Cod. jur. can. entschied in der Vollsitzung vom 20. Mai 1923 auf mehrere an sie gerichtete Anfragen wegen Auslegung des can. 1096 in Verbindung mit den can. 465, 472—476 über die wichtige Frage, wer außer dem Ordinarius und dem Parochus loci einem anderen Priester die Ermächtigung zur gültigen Eheassistenz erteilen könne, und wie der zu ermächtigende Priester bestimmt werden müsse.

Diese Entscheidungen sind jetzt gerade im Wortlaut veröffentlicht im Trierer Kirchl. Amts-Anz. 1924, S. 101, Nr. 149 und S. 107, Nr. 154. An letzter Stelle sind auch noch wichtige erklärende Bemerkungen zu den Punkten 1, 2 und 4—6 hinzugefügt. Es ist aber dabei wohl zu beachten, daß der ad 4, 5, 6 in Anlehnung an den Sprachgebrauch des C. j. c. gebrauchte Ausdruck „licentia assistendi" aufzufassen ist als die eigentliche „delegatio ad valide assistendum", nicht aber als die im can. 1097 und an a. O. genannte Ermächtigung zu bloß „erlaubter" Assistenz.

Regulae servandae in processibus super matrimonio rato et non consummato.

Die S. C. de disciplina Sacramentorum hat am 7. Mai 1923 im Anschluß an ein Dekret über das Dispensverfahren zur Auflösung von gültigen, aber noch bräutlichen Ehen eine sehr genaue Prozeßordnung mit

obigem Titel erlassen. Derselben sind Vorlagen für alle in Betracht kommenden Akten dieses Dispensverfahrens beigegeben. Diese Anweisung umfaßt auf 47 Druckseiten das ganze Heft Nr. 8 der Act. Ap. S. 1923 und ist zum bequemeren Gebrauch der Offizialate auch als Sonderdruck in handlichem Oktav-Format herausgegeben in der Vatikanischen Druckerei. Die Vorschriften dieser Prozeßordnung erleichtern einerseits erheblich die Mitarbeit bei diesen heiklen Prozessen, anderseits verlangt aber auch die S. C. de disciplina Sacram. in dem Einführungsdekret „ut hae Regulae ab omnibus, ad quos spectat, rite et religiose serventur". Es wäre sehr zu begrüßen, wenn auch für die Nullitätsprozesse eine ähnliche zusammenfassende Prozeßordnung gegeben würde.

B. Liturgische Erlasse

Zulassung von Fahnen und Abzeichen beim Gottesdienst und zur Weihe.

Der hl. Stuhl antwortete gelegentlich auf eine Anfrage, ob die sog. italienische Nationalfahne, die noch vielfach als Symbol der kirchenfeindlichen Organisationen Italiens und als ein Protest gegen die Rechte des hl. Stuhles gilt, in die Kirchen zu gottesdienstlichen Funktionen oder bei Leichenbegängnissen mit kirchlicher Begleitung auf dem Friedhofe geduldet werden könnte, nach Kardinal Gennari in dessen Consultazioni morali — canoniche — liturgiche, Napoli 1893, p. 621: „Quatenus agatur de vexillis, quae praeseferunt emblemata manifeste impia vel perversa, si ea extollantur in pompa funebri, clerus inde recedat, . . . quatenus vero agatur de vexillis ita dictis nationalibus, nullum emblema de se vetitum praeseferentibus, in funebri pompa tolerari posse, dummodo feretrum sequantur; in Ecclesia vero non esse toleranda." (s. Linz, Quartalschr. 1923, S. 507.)

Der C. j. c. can. 1233 § 2 bestimmt bez. Zulassung von Fahnen und Zeichen zu kirchlichen Leichenbegängnissen: „nunquam admittantur societates vel insignia religioni catholicae manifeste hostilia."

Da die Frage von großer praktischer Bedeutung ist, baten mehrere Ordinarien, um eine allgemeine Norm zu erlangen, den hl. Stuhl um eine genaue Instruktion für die Zulassung von Fahnen in den Kirchen und für die Erlaubtheit ihrer Benediktion. Daraufhin veröffentlichte die hl. Ritenkongregation unter dem 26. März 1924 folgende Norm: „Wenn Abzeichen oder Fahnen nicht solchen Vereinigungen angehören, die offenkundig gegen die katholische Religion gerichtet sind, oder deren Satzungen verworfen sind, und wenn die Abzeichen oder Fahnen nicht ein an sich schon verbotenes oder verwerfliches Emblem enthalten, können sie in den Kirchen zugelassen werden. Wenn ferner für solche Abzeichen oder Fahnen die kirchliche Segnung als Kundgebung oder Anerkennung der katholischen Religion in freundlicher Gesinnung gegen dieselbe erbeten wird, kann sie gewährt werden unter Anwendung der im römischen Rituale enthaltenen Formel." Die Kirche zeigt hier ein sehr weitherziges Entgegenkommen und veröffentlicht dieses Dekret allen Ordinarien zur Kenntnisnahme. Da dieses Dekret allgemeine Gültigkeit hat, können auch die bisher in

unserer Diözese geltenden Sonderbestimmungen über Zulassung und Weihe von Vereinsfahnen, wie sie zusammengestellt sind in Weber, 1. Nachtrag zum Promptuarium, S. 230, entsprechend gemildert und erweitert werden.

Anbringung von Kriegergedenktafeln in Kirchen.

S. R. C. entschied am 20. Sept. 1922 (A. A. S. XIV pg. 556 seq.), daß in Kirchen und in Krypten, die für den Gottesdienst bestimmt sind, Tafeln mit Inschriften und Namen von Verstorbenen, deren Leichen dort nicht beigesetzt sind, und auch nicht beerdigt werden können, nicht angebracht werden dürfen.

Dem Wortlaut nach könnten in dieses allgemeine Verbot auch die religiösen Denkmäler für gefallene Soldaten mit ihrer Namensaufschrift einbegriffen werden. Doch ist im zitierten can. 1450 § 2 n. 1 und auch im decr. S. R. C. n. 733 von diesen Denkmälern keine Rede. In letzterem Dekrete handelt es sich vielmehr nur um Denkmäler von Stiftern der Kirchen und deren Familienangehörigen. Vor allem ist aber auch zu bedenken, daß der Gebrauch, das Andenken der fürs Vaterland gefallenen Soldaten durch Gedenktafeln in ihren Heimatskirchen zu ehren, in Deutschland schon seit den Freiheitskriegen, also seit mehr als hundert Jahren anerkannt und zugelassen ist. Nach can. 27 § 1 und can. 30 bleiben aber solche hundertjährige Gewohnheiten zu Recht bestehen, wenn sie nicht in einem entgegenstehenden Verbote ausdrücklich widerrufen werden; auch hebt ein allgemeines Verbot partikulare Gebräuche noch nicht ohne weiteres auf. Es kann also auch jetzt noch von dieser alten Gewohnheit Gebrauch gemacht werden, soweit nicht etwa neuere partikulare Bestimmungen sie verbieten.

Erteilung des Blasius-Segens.

Am 20. März 1869 approbierte die S. R. C. für Vercelli eine kürzere Formel zur Spendung des Blasius-Segens, die von da an auch anderswo vielfach angewendet wurde: „Per intercessionem S. Blasii liberet te Deus a malo gutturis. Amen." Das neue Rituale Romanum nahm diese Formel unter den Benediktionen nicht auf. Am 1. Februar 1924 verbot die S. R. C. allgemein den Gebrauch der verkürzten Formel und schrieb den Gebrauch der längeren, im Rit. Rom. stehenden Formel für den Blasius-Segen, wie auch der dort angegebenen Formel für die Weihe der Kerzen vor. (A. Ap. S. 1924 pag. 102.) Die längere Formel lautet: „Per intercessionem sancti Blasii, Episcopi et Martyris, liberet te Deus a malo gutturis et a quolibet alio malo. In nomine Patris, † et Filii, et Spiritus sancti. Amen."

Officium parvum B. M. V.

Nach Decr. S. R. C. 27. Febr. 1883 ad I. muß im Officium parvum B. M. V. das Te Deum gebetet werden für die Zeit von Weihnachten bis zum Advent; im Advent aber und von Sonntag Septuagesima bis Ostern nur an den Festen der hl. Mutter Gottes. Nach dem neuen Dekret S. R. C. vom 2. Mai 1924 bleibt auch nach der Editio typica des römischen Breviers obiges Dekret in Kraft. (A. Ap. S. 1924, pag. 248 seq.)

Marianiſche Schlußantiphon.

S. R. C. entſchied am 20. April 1923, daß die Marianiſche Schlußantiphon dann nur einmal und zwar nach der Komplet gebetet werden muß, wenn das Officium divinum aus einem vernünftigen Grunde ohne jede Unterbrechung (nach den Laudes und den folgenden Horen) rezitiert wird. (A. Ap. S. 1923, pag. 238 seq.)

Feſt des hl. Kaiſers Heinrich II.

Anläßlich des 900jährigen Todestages des Kaiſers Heinrich II. wurde durch Bulle vom 4. Dez. 1923 (A. Ap. S. XV., pag. 182 seq.) dem Dom in Bamberg Titel und Privilegien einer Baſilika verliehen, und für alle Diözeſen Deutſchlands das Feſt des Heiligen vom Range eines semiduplex zum festum duplex erhoben; auch wurden beſondere Abläſſe für die dreitägige kirchliche Jubiläumsfeier verliehen.

Glockenzeichen bei der hl. Meſſe.

Im Rit. celebr. Miss. Tit. VII n. 8 und Tit. VIII n. 6 wird vorgeſchrieben, daß der Miniſtrant zum Sanktus und zur Elevation der hl. Hoſtie und des Kelches ein Glockenzeichen zu geben hat. Auf eine vom Euchariſtiſchen Kongreß veranlaßte Anfrage, ob dieſe Beſtimmung ſich auch auf die Missae cantatae seu sollemnes et Pontificales beziehe, worüber im Missale und Caeremoniale Episcoporum keine Angabe ſich findet, entſchied die S. R. C. 25. Okt. 1922 (A. Ap. S. XIV., pag. 557 seq.): „Affirmative“ mit der Begründung: Chriſti fidelium attentio, laetitia, devotio, fidei catholicae professio in veram et realem Jesu Christi praesentiam in Ssma Eucharistia, eorumque consociatio angelicis choris ad laudandum Deum et adorandum.“ Dieſer Brauch ſoll überall zur Geltung kommen, wo nicht gewohnheitsmäßig ein anderes entſprechendes Zeichen üblich iſt. Auch wird dringend als zweckmäßig empfohlen, daß auch unmittelbar vor der Konſekration nach allgemeiner Übung ein Glockenzeichen gegeben werde, damit alle Gläubigen auf den erhabenen Moment der hl. Wandlung aufmerkſam gemacht werden, auch diejenigen, die fernab vom Altare ſich befinden.

Letztes Evangelium.

Wenn in der hl. Meſſe, die coram expos. Ss. Sacramento zelebriert wird, die Oratio de Ssmo hinzugefügt wird, werden weder das letzte Evangelium noch die Präfation aus der Votivmeſſe des hh. Sakramentes genommen, weil dieſe Oration nicht etwa die Stelle einer nach dem decr. S. R. C. 17. Nov. 1922 verhinderten Votivmeſſe einnimmt. (S. R. C. 26. Jan. 1923; A. A. S. 1923, pag. 123.)

Erſter Freitag im Januar.

Anſtelle der Votivmeſſe vom hh. Herzen Jeſu muß am 2., 3. oder 4. Januar, auf die der erſte Freitag fällt, die Meſſe „Puer natus est nobis“ vom 30. Dez. genommen werden. (S. R. C. 27. Jan. 1923.) Wenn aber irgendwo das Feſt Circumcisio Dni, etwa als Titularfeſt, mit Oktav zu feiern iſt, und an den genannten drei Tagen das Officium de die inf. Oct. Circumc. Dni zu begehen iſt, ſo muß anſtelle der Votivmeſſe des hh. Herzens

und der Messe „Puer natus est" die Messe von der Circumcisio Dni genommen werden. (S. R. C. 26. Okt. 1923. A. A. S. 1923, pag. 560 seq.)

C. Ablaßverleihung

Jubiläumsablaß vom Jahre 1925.

Am Himmelfahrtsfeste, dem 29. Mai 1924, verkündete der Hl. Vater Pius XI. in der Bulle „Infinita Dei misericordia" das große Jubiläum des hl. Jahres 1925. Dieses beginnt mit der ersten Vesper von Weihnachten 1924 und endigt mit der ersten Vesper von Weihnachten 1925. Die ganze Christenheit wird zur Teilnahme an der hl. Jubelfeier eingeladen. Während dieser Zeit können alle Gläubigen einen vollkommenen Ablaß unter folgenden Bedingungen gewinnen: Würdiger Empfang der hl. Sakramente der Buße und des Altares — Osterbeicht und Osterkommunion genügen dazu nicht —; Besuch der großen Basiliken Roms: St. Peter, St. Paul, Lateran, St. Maria Maggiore; Rompilger müssen an 10 Tagen, Bewohner Roms an 20 Tagen diesen Besuch wiederholen; endlich Gebete nach der Meinung des Hl. Vaters. Durch die Constitutio Apostol. „Ex quo primum" vom 5. Juli 1924 (A. Ap. S. 1924, pag. 305 seq.) bestimmt der Hl. Vater: 1. Alle Ablässe können in diesem Jahre nur für Verstorbene gewonnen werden mit Ausnahme des Ablasses für die Todesstunde und der Ablässe für den Engel des Herrn, die Teilnahme am 40stündigen Gebete, für die Begleitung des hh. Sakramentes zu Kranken, des Portiunkula-Ablasses und der von Kardinälen, Nuntien, Erzbischöfen und Bischöfen bei feierlichen Funktionen erteilten Ablässe. 2. Alle Ablässe, auch jene, die sonst nur für Lebende erteilt werden, können im Jubiläumsjahr den Verstorbenen zugewandt werden.

Am 30. Juli 1924 (A. Ap. S. 1924, pag. 315 seq.) gewährte der Hl. Vater noch besondere Vergünstigungen für Ordensfrauen und andere dauernd an der Romreise verhinderte Gläubige und erteilte besondere Fakultäten für Absolutionen und für Umwandlung von Gelübden.

EINGESANDTE SCHRIFTEN

Besprechung erfolgt nach Möglichkeit; eine Verpflichtung wird nicht übernommen

Baumann, M. Walburga O. S. B., Die selige Irmengard von Chiemsee. Verlag J. Pfeiffer (D. Hafner), München 1924. kl. 8°. Volksausgabe 70 S.

Beckschäfer, Bern.: Der heilige Adolf, Bischof von Osnabrück. Bonifacius-Druckerei, Paderborn 1924. 64 S. 8°.

Beßlin, Dr. J. N.: Maria Anna Linderin, die gute Schulmeisterstochter. Ein Buch für das katholische Volk. Ohlinger, Mergentheim 1922. 120 S. gebd. 1,50 Mk.

Burger, Dr. Wilhelm, Handbuch für die religiös-sittliche Unterweisung der Jugendlichen in Fortbildungsschule, Christenlehre u. Jugendverein. Zweiter Band: Christliche Grundlehren. 2. u. 3., verbesserte Auflage (4.—6. Tausend). 8°. VIII u. 160 S. Herder, Freiburg 1924. geb. 3,60 Mk.

Doß, Adolf von, S. J.: Die weise Jungfrau. Gedanken u. Ratschläge. Für gebildete Jungfrauen bearbeitet von Heinrich Scheid S. J. 19. bis 20. Aufl. 12°. Herder, Freiburg 1924. XII u. 460 S. Gbd. 5 Mk.

Dreiling, Raymund, O. F. M. Das religiöse und sittliche Leben der Armeen unter dem Einfluß des Weltkrieges. (Eine psychologische Untersuchung.) Ferd. Schöningh, Paderborn 1923.

Fischer, Franz Xaver: Die eucharistischen Gestalten im Lichte der Naturwissenschaft. Karl Ohlingers Verlagsbuchhandlung, Mergentheim. 8°. VIII und 58 S. 0.80 Mk.

Feder, Alfred, S. J.: Lehrbuch der geschichtlichen Methode. 3. umgearb. und verb. Aufl. (3.—4. Tausend.) Kösel und Pustet, Regensburg 1924. XVI, 372 S. 8°. Brosch. 6,75 Mk., geb. 7,75 Mk.

Goffine, Leonhard, Handpostille. Christkathol. Unterrichts- u. Erbauungsbuch, bearbeitet von P. Osborne. Laumann, Dülmen 1924. 4°. VIII u. 512 S. Billige Volksausgabe. Gebd. 4 Mk.

Gründler, Otto: Geisteswende. Frankes Buchhandl., Habelschwerdt 1924. 12°. 134 S. 1,50 Mk.

Grüner, P. Franz Jos., O. M. Cap.: Die Vorsehung Gottes. Lesungen und Einwendungen nach Vorträgen des R.-P. Valentin von Freysing. J. Pfeiffer, München 1924.

Gundlach, Dr. Georg: Exerzitien-Vorträge für weibliche Ordensgenossenschaften. Erster Band. 2. Aufl. 1910. XIV u. 422 S. Geb. 4 Mk. Zweiter Band. 2. überarbeitete Aufl. 1924. VIII u. 476 Seiten. Geb. 5 Mk. Dritter Band. 2. verbesserte Aufl. 1923. VIII u. 442 S. Geb. 4 Mk. Verlag Josef Kösel und Friedrich Pustet. Verlagsabteilung, Regensburg.

Hartz, P. Ambrosius: Rast am Herzen Jesu. Zwölf ausgewählte Herz-Jesu-Predigten. Ohlinger, Mergentheim 1924. IV. u. 166 S. Geb. 2,80 Mk.

Hessen, Johannes: Gotteskindschaft. Zweite vermehrte und verbesserte Auflage. Frankes Buchhandlung, Habelschwerdt 1924. 12° 95 S. 1 Mk.

Höß, Anton, S. J.: Phil. Jeningen S. J., ein Volksmissionär und Mystiker des 17. Jahrhunderts. Nach Quellen bearbeitet. Herder, Freiburg 1924. Geb. 6,80 Mk.

Helden des Christentums, Heiligenbilder, herausg. v. Konrad Kirsch, S. J. II. Aus dem Mittelalter. Bd. 2. Mit Zepter und Hirtenstab. Bonifacius-Druckerei, Paderborn 1924. 238 S. 8°. Geb. 2,40 Mk.

Jansen, Bernhard, S. J.: Wege der Weltweisheit. VIII u. 368 S. Herder, Freiburg. Brosch. 7 Mk., Leinwand 8,40 Mk.

Jeiler, P. Ignatius, O. F. M.: Die selige Kreszentia von Kaufbeuren. 8. Auflage. Herausgegeben von P. Bodo Kleinschmidt. Laumann, Dülmen 1924.

Jahrbuch des Franziskaner-Missionsvereins in Bayern und der Armee des Hl. Kreuzes mit Kalender für das Jahr 1925. Jg. 3. Landshut a. J. (Solanus-Haus) 1924. 98 S. 8°. Brosch. 0,50 Mk.

Imle, F.: Die Passionsminne im Franziskanerorden. Franziskus-Druckerei, Werl/W. 1924. 187 S. 8°. Geb. 8,30 Mk.

Kahr, Alois: Jesus Christus. Ein Lebensbild, gezeichnet nach den vier hl. Evangelien. Mit farb. Titelbild und 54 Abb. Styria, Graz 1923. 4°. XII u. 428 S. Brosch. 5,20 Mk.

Klug, Ignaz: Der Heiland der Welt. Ein Christusbuch. 7.—12. Tausend. Schöningh, Paderborn 1923. IV u. 696 S. 8°. Geb. 7,80 Mk.

König, Eduard: Moderne Steine des Anstoßes auf dem Wege zum Bibelglauben. G. Ihloff u. Co., Neumünster 1924. 8°. 70 S. 1,20 Mk.

König, Dr. Walther: Zurück zu Thomas von Aquin. Zur Renaissance der philosophischen Bildung. Verlagsanstalt Benziger, Einsiedeln-Köln 1924. 1,50 Mk.

Keller, B.: Das Evangelium des Markus für bibelforschende Christen erklärt. G. Ihloff u. Co., Neumünster 1924. 8°. 280 S. Geb. 3,50 Mk.

Koppers, W.: Unter Feuerland-Indianern. Strecker u. Schröder, Stuttgart 1924.

Krebs, Engelbert: Die Kirche und das neue Europa. Herder, Freiburg 1924. 8°. (VIII u. 192 S.) Kartoniert 3,50 Mk. (Sechs Vorträge für gläubige und suchende Menschen.)

Kreuser, Martin: Religions- und Oberlehrer: „Die Herrgottsseele". Aus dem Leben und der Schatzkammer der seligen Anna Katharina Emmerich. 8°. 248 S. Benziger u. Co. A.-G., Einsiedeln - Köln. Halbl. 4 Mk.

— Programm für Emmerich - Versammlungen. 30 Mk. pro 1000 Stück.

Lage, Zur religiösen, der Gegenwart. Schriftenreihe, herausgegeben von P. Erhard Schlund, O. F. M. H. 4. Rossum, Kardinal Wilh. van.: Die religiöse Lage der Katholiken in den nordischen Ländern. H. 5. Schlund, Erhard: Religiöse Bilanz der Gegenwart. Franz A. Pfeiffer u. Co., München 1924. 52 u. 36 S. 8°. Brosch. 1,40 und 0,90 Mk.

Lippert, Peter, S. J.: Von Seele zu Seele. Briefe an gute Menschen. 7.—11. Auflage. 16.—26. Tausend. 12°. (VI u. 272 S.) Herder, Freiburg/Br. 1924. Geb. in Leinwand 3,40 Mk.

Loos, P. Alfons, O. M. J.: Die Ordensperson in der Einsamkeit. Vorträge für 10tägige Exerzitien. Laumann, Dülmen 1924. 477 S. 8°. Geh. 4 Mk., geb. in Leinw. 5,40 Mk.

Lucas, Jos., Pallottiner: Du trägst das Glück. Ein Buch für Frauen und Mädchen. Verlag der Pallottiner 1924, Limburg/Lahn. Geb. 5,40 Mk.

Lücke, Florentin, Dr. theol.: Religions- oder Moralunterricht? Ein Beitrag zur religiös-pädagogischen Bewegung der Gegenwart, besonders zum Problem der Erziehung dargestellt und bewertet. Franz Borgmeyer, Hildesheim. 8°. 128 S. 1,50 Mk.

Lutz, Franz Xaver: Lebendiger Ruhetag. Gedanken für Sonn- und Feiertage. 2. und 3. verbesserte Aufl. (4.—7. Tausend.) 8°. (VIII und 140 S.) Geb. in Halbleinen 2,50 Mk.

Mayer, Dr. Heinrich: Katechetik. 12°. (VIII u. 180 S.) Freiburg 1924. Geb. 3,40 Mk.

Muckermann, Hermann: Neues Leben. Ethisch-religiöse Darlegungen. 8°. Herder, Freiburg/Br. Erstes Buch: Der Urgrund unserer Lebensanschauung. Mit einem Titelbild. 4.—6. Auflage. (11.—17. Tsd.) X u. 106 S. 1924. Geb. in Leinwand 2,50 Mk.

Muggenthaler, Hans: Kolonisatorische und wirtschaftliche Tätigkeit eines deutschen Zisterzienserklosters im 12. und 13. Jahrhundert. Mit 1 Abb. u. 8 Karten. Hugo Schmidt, München 1924. (Doeberl-Leidinger: Deutsche Geschichtsbücherei, Bd. 2.) 176 S. 8°. Brosch. 4,80 Mk., geb. 6 Mk.

Meyer, Wendelin, O. F. M.: Bruder Franz. Sein Leben, sein Werk, sein

Geist. Ein Weckruf an suchende Menschen. Franziskus-Druckerei, Werl/Westf. 1924. 2 Mk.

Nachbaur, Sigmund, S. J.: Der hl. Johannes Franziskus Regis aus der Gesellschaft Jesu. Mit 3 Abb. und 2 Tafeln. (Jesuiten-Lebensbilder großer Gottesstreiter. Herausgegeben von Konstantin Kempf S. J.) 8°. (VI u. 184 S.) Herder, Freiburg 1924. Halbl. 4 Mk.

Neyer, P. Paschalis, O. F. M.: Gang durch die Erinnerungsstätten der Dienerin Gottes Anna Katharina Emmerick. Emmerick-Karte mit Vorwort und Einleitung. Begleitschrift zur Karte von Dr. Hermann Schierenberg. Titelbild auf Kunstdruck. Karte 211 mal 318 mm in farbiger Lithographie als Beilage. Kl. 8°. 46 S. Geh. und beschn. 1 Mk.

Papini, Giovanni: Lebensgeschichte Christi. Ins Deutsche übertragen von Max Schwarz. Allgem. Verlagsanstalt, München 1924. Gr. 8°. 519 S. Leinw. 8 Mk., Hldr. 12 Mk.

Pohl, Wenzel: Thomas von Aquin. Ein Lehrer der Wahrheit. Vortrag, gehalten bei der akademischen Thomasfeier in Wien. Mayer und Comp., Wien 1924. 10 000 österr. Kr.

Przywara, Erich, S. J.: Liebe, der christliche Wesensgrund. Herder, Freiburg 1924. 12°. (IV u. 110 S.) Geb. in Leinwand 2,60 Mk.

Reatz, August: Jesus Christus. Sein Leben, seine Lehre und sein Werk. Herder, Freiburg/Br. 1924. Gr. 8°. VIII und 354 S. In Leinwand geb. 7,50 Mk.

Ries, Dr. Josef: Katholische Lebensführung. Gedanken für Fortbildungsschule und Christenlehre. 8°. (VIII u. 230 S.) Herder, Freiburg 1924. Geb. 4,20 Mk.

Rümmer, Franz: Wahres Leben. Ein Büchlein vn der Gnade. Ferdinand Schöningh, Paderborn 1924. 8°. 112 S. Geb. 2,40 Mk.

Rundschreiben unseres heiligsten Vaters Pius' XI., durch göttliche Vorsehung Papst, zum 300. Todestage des heiligen Märtyrers Josaphat, des Erzbischofs von Polozk, ritus orientalis. (12. November 1923: „Ecclesiam Dei"). Autorisierte Ausgabe. Lateinischer und deutscher Text. Gr. 8°. (26 S.) Herder, Freiburg/Br. 0,80 Mk.

Seraphisches Leben. Herausgegeben von der Provinzleitung des Dritten Ordens, Düsseldorf. Heft 1: Das Geheimnis einer hl. Ehe. Heft 3: Das Geheimnis des La Verna. Franziskus-Druckerei, Werl/Westf.

Simon, Hadrianus, C. S. S. R.: Praelectiones Biblicae ad usum scholarum. Novum Testamentum. Vol. I. Introductio et Commentarius in quatuor J. Chr. Evangelia. Altera editio. Marietti, Taurini MCMXXIV. 8°. max. XXXII & 652 p. Lib. Ital. 35.00.

Sudbrack, Karl, P. S. J.: Die geschlossenen Laienexerzitien in Holland 1906—1923, ein Musterbild zeitgemäßer Seelsorgsarbeit. Marianischer Verlag, Innsbruck. (Exerzitienschriften für Priester und Laien.)

Schilgen, Hardy, S. J.: Im Dienst des Schöpfers. Ein Buch über die Ehe für kath. Braut- und Eheleute. Jos. Bercker, Kevelaer 1922.

Schilgen, Hardy, S. J.: Du und sie. Des Jungmanns Stellung zum Mädchen. Schwann, Düsseldorf 1924.

Schlecht, Jos.: Die Corbinianus-Legende nach der Handschrift des Klosters Weihenstephan vom Jahre 1475. F. P. Datterer u. Cie., Freising 1924. XVIII, 72 S. 8°. Brosch. 3 Mk.

Schwertschlager, Jos.: Die Sinneserkenntnis. Gr. 8°. X und 300 S. Brosch. 6 Mk., Halbl. 7,20 Mk. Verlag Jos. Kösel u. Friedr. Pustet, München — Verlagsabt. Kempten.

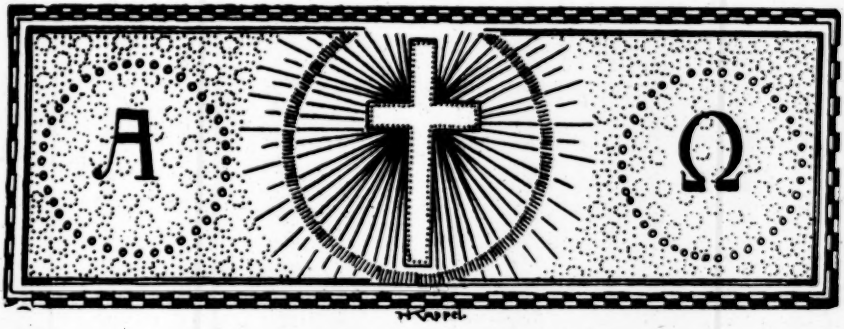
Schlund, Erhard P.: Religion — Kirche — Gegenwart. Verl. A. Pfeiffer, München 1924. 4,80 Mk. Geb. in Ganzleinen 6,80 Mk.

Spirago, Franz: Gründliche Belehrung vom hl. Meßopfer. 33. Aufl. Prag 1924. Druck und Verlag von Acken in Singen (Ems), Hannover, 1 Stück 0,40, 100 St. 30 Mk.

Steffes, J. P.: Repräsentanten religiöser und profaner Weltanschauung. 2. Aufl. F. 8°. IV und 128 S. Verlag Karl Ohlinger, Mergentheim. Geb. in Halbleinwand 4 Mk.

Vom 2. Heft an erfolgen regelmäßig Bücherbesprechungen.

Mit kirchlicher Druckerlaubnis



St. Auguſtins Exegeſe des johanneiſchen Lebensbegriffes

Von Religionslehrer Dr. theol. Heinrich Roles, Neuwied (Rhein).

Im Mittelpunkt der Theologie des vierten Evangeliums ſteht der Begriff des Lebens.[1]) Johannes verſteht darunter das Heilsgut, die Gabe, das Geſchenk, das Jeſus der Welt gebracht hat. Den Leſern zu dieſem Leben zu verhelfen, iſt der erklärte Zweck des Evangeliſten bei Abfaſſung ſeiner Schrift. Er ſchließt ſein Evangelium mit dem Wort (20, 31): „Dieſes iſt geſchrieben worden, damit ihr glaubt, daß Jeſus iſt der Chriſtus, der Sohn Gottes, und damit ihr im Glauben Leben habt durch ſeinen Namen.“ Auch das fühlt man aus dem Evangelium heraus, daß ſich der Verfaſſer und ſein Kreis im Beſitz dieſes Lebens wiſſen und ſich dieſes koſtbaren Beſitzes freuen.

So prägnant nun auch der johanneiſche Lebensbegriff iſt, ſo beſtehen doch bezgl. desſelben bei den Exegeten nicht nur in untergeordneten Einzelheiten, ſondern auch in mehr oder weniger weſentlichen Punkten Meinungsverſchiedenheiten. Da iſt es gewiß nicht ohne Intereſſe, die Auffaſſung eines Exegeten wie des hl. Kirchenlehrers Auguſtinus über dieſen Gegenſtand kennen zu lernen, zumal hier die Schwächen der Exegeſe Auguſtins, ſeine falſche allegoriſierende Methode, ſein mangelhaftes philologiſches Rüſtzeug, das vollſtändige Fehlen einer hiſtoriſchen Betrachtungsweiſe, ſein zu eng gefaßter Inſpirationsbegriff ſich nur wenig oder gar nicht bemerkbar machen, während ſeine ſtarken Seiten, die Spekulation des Philoſophen und Theologen und ſein Johannes nicht weniger als Paulus' kongenialer Geiſt und ſein bewundernswertes Einfühlungsvermögen für die hl. Schriften, durch das die Alten den Modernen allen überlegen ſind, umſo mehr in die Erſcheinung treten.

[1]) Über den johanneiſchen Lebensbegriff handeln außer den einſchlägigen Kommentaren und den bekannten Lehrbüchern der bibliſchen Theologie des Neuen Teſtamentes die Monographie von v. Schrenck, Die johanneiſche Anſchauung vom „Leben“, Leipzig 1898, und J. B. Frey, Le concept de „Vie“ dans l'évangile de St. Jean. Biblica I (1920) 37—58; 211—239. Vgl. auch E. Preuſchens Wörterbuch, Art. ζωή und Wetſtein I, 836 ff.

Das Leben schlechthin oder das ewige Leben ist in der Lehrverkündigung Jesu, so wie sie die synoptischen Evangelien darbieten, durchaus ein eschatologisches Gut, wobei die Anknüpfung an Daniel und die Hoffnungen des zeitgenössischen Judentums nicht zu verkennen sind. Es finden sich nur leichte Ansätze zur Auffassung des Lebens als eines gegenwärtigen Gutes. Auch bei Paulus bezeichnet das Leben zunächst ein zukünftiges Gut, hiervon ausgehend dann aber ebenso sehr auch ein bereits gegenwärtiges. Bei Johannes ist das Leben wesentlich gegenwärtig gedacht, dem Leben als einem gegenwärtigen, von dem Christusgläubigen bereits besessenen Gute gibt Johannes das Prädikat „ewig", was Paulus nie tut. „Wahrlich, wahrlich, ich sage euch, wer glaubt, ist jetzt schon im Besitz (ἔχει) des ewigen Lebens." (6, 47.) „Er ist bereits aus dem Tod ins Leben hinübergeschritten." (5, 24.) Hat man einmal den Fortschritt in der Terminologie von den Synoptikern über Paulus zu Johannes erkannt, so ist man geneigt, bei den wenigen Stellen [2]), an denen es zunächst zweifelhaft ist, ob Johannes das Leben als gegenwärtig oder zukünftig faßt, zu sagen, die Präsumption spreche dafür, daß auch hier dieselbe Auffassung des Lebens als eines gegenwärtigen Gutes wie an den vielen anderen klaren Stellen vorliege. Aber es erscheint auch von vornherein möglich und verständlich, daß auch im vierten Evangelium zuweilen die mehr populäre eschatologische Auffassung des Lebens, die dem vierten Evangelisten durchaus bekannt und auch zur Zeit der Abfassung seines Evangeliums noch gang und gäbe war, anklingt, und zwei bis drei Ausnahmen von der Regel stören noch nicht die Geschlossenheit des johanneischen Lebensbegriffes an sich.

Augustins Auffassung von der Gegenwärtigkeit bezw. Zukünftigkeit des Heilsgutes des Lebens in seinen in den Jahren 415 und 416, also bereits in seiner späteren Lebensperiode gehaltenen berühmten 124 Vorträgen über das Johannesevangelium [3]) ist deswegen von besonderem Interesse, weil er in seinen älteren Werken den platonischen Standpunkt vertrat, daß der, der die sinnliche Welt, die Welt des Fleisches und des Scheins, mit seinem Geist gemeistert und ganz in der Sphäre des Geistes lebe, Gott und das selige Leben bereits hier auf Erden besitze, und diesen Standpunkt in seinen Retraktationen später dutzende Male korrigierte. Augustinus wußte aber gar wohl, daß der johanneische Lebensbegriff ein ganz anderer und viel konkreterer ist als der Platos. Und so wird er in seinen Johannestraktaten [4]) trotz der veränderten Stellung zum Platonismus der prinzipiellen johanneischen Auffassung des ewigen Lebens als eines bereits gegenwärtigen greifbaren Gutes durchaus gerecht. Er betont mitunter den schon im Glauben vollzogenen Besitz des ewigen Lebens scharf wie z. B. Traktat 26, 10 zu Joh. 6, 47: „Wer also an mich glaubt", sagt er, „der geht

[2]) Joh. 4, 14; 5, 29; 6, 27; 12, 25.

[3]) Migne, PL, 35, 1379—1976.

[4]) Augustin nennt seine exegetischen Homilien „tractatus" (cf. sermo 32 [10], 7). *Das Erklären der Schrift bezeichnet er als tractare (Prolog zu den Homilien über den „Brief Johannis an die Parther"); den Schrifterklärer nennt er tractator (de doctr. chr. IV 4, 6). In den Handschriften erscheinen auch die Bezeichnungen sermones und homiliae.

in mich ein; und wer in mich eingeht, der hat mich. Was heißt aber mich haben? Das ewige Leben haben." Selbst an den beiden Stellen Joh. 4, 14 und 6, 27, wo die Rede ist von dem „Quell von Wasser, das da sprudelt zu ewigem Leben" bezw. von der „Speise, die da bleibt zu ewigem Leben" ist es zum mindesten nicht ausgemacht, daß Augustin hier, wie die meisten Exegeten fälschlicherweise[5]), das Leben eschatologisch faßt. Nach der dithyrambischen Schilderung, die er von dem Wunderquell und der Dauerspeise gibt, möchte man dies wohl annehmen, andererseits beachtet Augustin aber genau die Pointe der beiden Herrenworte, die da liegt in der Gegenüberstellung des Wassers, das den Durst nur für kurze Zeit löscht, und des Wassers, das den Durst für immer löscht, bezw. der Speise, die wieder vergeht, also das Leben nicht dauernd unterhalten kann, und der Speise, die bleibt zu ewigem Leben (cf. tr. 15, 16—17 u. 25, 10). Den Spruch Joh. 12, 25 empfinden alle Exegeten als synoptisch, und so kommt es, daß alle hier den Begriff „Leben" eschatologisch deuten. So auch Augustinus. Tr. 51, 10 mahnt er mit Bezug auf den Spruch die Hörer: „liebe sie (sc. die Seele) nicht in diesem Leben, damit du sie nicht verlierst im ewigen Leben." Aber selbst an dieser Stelle ist es durchaus nicht sicher, daß Johannes hier den Begriff nicht im gewohnten gegenwärtigen Sinn gemeint hat. Der κόσμος οὗτος und die ζωὴ αἰώνιος sind die beiden Sphären, die im Johannesevangelium immer wieder einander entgegengesetzt werden. Der Spruch umschreibt wohl nur den Gedanken, daß der, der sich und seine Seele in dem ewigen Leben erhalten will, in schärfster Ablehnung gegenüber der „Welt" verharren muß.

In der berühmten Rede Jesu von der Auferweckung und Belebung im 5. Kap. unterscheidet Augustinus — zweifellos mit Recht — zwei Auferweckungen und zwar ausdrücklich zwei Auferweckungen zu ewigem Leben, eine gegenwärtige Auferweckung des Geistes im Glauben v. 25 und eine Auferstehung des Fleisches am Jüngsten Tage, v. 28. Augustin hebt tr. 19, 17 sehr exakt alle Unterschiede in beiden Aussagen hervor und bemerkt, daß es unmöglich sei, beide Aussagen von der geistigen Auferstehung zu verstehen. Die ἀνάστασις ζωῆς und die ἀνάστασις κρίσεως erklären wir heute dahin, daß wir sagen, die Auferstehung trage einen doppelten Charakter, entsprechend dem doppelten Charakter der Auferstehenden, die in die Klasse der Lebenden und der Gerichteten, d. h. nach Johannes soviel wie der Toten, der nicht im Besitz des Lebens Befindlichen, zerfallen. Augustin löst ἀνάστασις ζωῆς auf in ἀνάστασις εἰς ζωήν und faßt dann ζωή eschatologisch. Die Auferweckung des Leibes betrachtet er als den Beginn des himmlischen Stadiums der ζωὴ αἰώνιος für den ganzen Menschen. „Beim Auferstehen und Hervorgehen aus den Gräbern werden nicht alle zum ewigen Leben gehen, sondern nur jene, die Gutes getan haben. Sie werden hingehen, um zu leben mit den Engeln Gottes." (tr. 19, 18.) In seinen Retraktationen (I, 14, 2) hat Augustin nicht mit Bezug auf die Johannestraktate, zu deren Durchsicht er nicht mehr kam, sondern mit

[5]) Vergl. z. B. zu Joh. 4, 14 Tillmann F., Das Johannesevangelium, Bonn 1921, 84; Zahn Th., Das Evangelium des Johannes, Leipzig u. Erlangen 1921, 241. Richtig übersetzt Weizsäcker.

Bezug auf seine Schrift „De utilitate credendi" die Frage unentschieden gelassen, ob die Gerechten schon gleich nach dem Tode oder erst nach der Auferstehung am Jüngsten Tage in den angelischen Zustand der Gottschauung eingehen. Den Zustand, in dem sich die Gerechten vom Tode bis zum Jüngsten Tage befinden, bezeichnet er in den Johannestraktaten wie auch in anderen Schriften als somnus pacis (tr. 122, 7), als vita aeterna in requie (tr. 26, 16). Somit unterscheidet Augustin drei Stadien der vita aeterna: vita aeterna in fide, vita aeterna in requie, vita aeterna in specie (tr. 45, 15). Dieses letzte Stadium betrachtet er als einen Zustand, der die beiden anderen Stadien nicht nur extensiv (d. h. mit Bezug auf den Körper) und intensiv übertrifft, was noch johanneisch wäre, sondern ein wesentlich neuer Zustand ist. Bewegt sich Augustin hiermit über den johanneischen Gedankenkreis überhaupt hinaus, so läßt die Einführung des Zwischenstadiums der vita aeterna in requie vollends den Charakter einer unbefriedigenden Harmonisierung zwischen zwei Gedanken nicht verkennen, die jeder Leser des Johannesevangeliums auch heute noch als nebeneinander stehend empfindet, dem im Alten Testament und in der jüdischen Vorstellungswelt besonders betonten Gedanken der Auferstehung der Leiber und dem im Alten Testament freilich auch nicht fehlenden, aber im Johannesevangelium vorherrschenden mehr hellenistischen Gedanken der Unsterblichkeit schlechthin. Nicht unberechtigt aber scheint es zu sein, wenn Augustin zum Unterschied von vielen anderen Exegeten auch den Gedanken von der Auferweckung des Leibes, der am Jüngsten Tage stattfindenden Einbeziehung des Leibes in die ζωή. trotzdem er im Johannesevangelium eine untergeordnete Rolle spielt, fest im Auge behält und zur Erklärung der Stellen verwertet, die von einem „leben werden" solcher sprechen, die bereits leben. Das gilt namentlich von der Stelle Joh. 14, 19 ἐγὼ ζῶ καὶ ὑμεῖς ζήσετε, die den Exegeten vielfach Schwierigkeiten bereitet. Nach Augustin spricht der Herr hier von seiner Auferstehung und von der Auferstehung der Jünger. Und das scheint richtig zu sein. Spricht der Herr doch das Wort unmittelbar vor seinem Tode, im Ostergefühl seines Sieges über den Tod, der auch der Sieg der Seinen und auch deren Auferstehung begründen sollte (tr. 75, 3).

Der Begründer des Lebens ist Jesus. Er ist der Quell alles Lebens, das Leben selber. Der johanneische Jesus stellt sich vor als das Leben, als der, der in die Welt gesandt worden ist, damit die Welt ewiges Leben habe in ihm. Er hat das Leben in sich. Wie der Vater das Leben in sich hat, so hat er auch dem Sohn gegeben, das Leben in sich zu haben. (Joh. 5, 26.) Hierzu schreibt Augustin tr. 22, 9: Wo hast du Gläubiger (das Leben)? Nicht in dir, sondern in Christus . . . Da du des Lebens teilhaftig geworden bist, so warst du nicht das, was du empfangen hast; du warst einer, der empfangen sollte. Der Sohn Gottes aber war nicht wie einer, der zuerst ohne Leben war und dann das Leben empfing. Wenn er es nämlich so empfangen hätte, hätte er es nicht in sich. Was heißt also: in sich? Er sollte selbst das Leben sein." Das Leben des Menschen unterscheidet sich also von dem Leben des Sohnes Gottes nur darin, daß dieses anfangslos (das des Vaters zudem ursprungslos) ist

und in sich selbst subsistiert, während jenes in der Zeit beginnt und eine Partizipation an diesem darstellt.

Die ganze Art der philosophischen Einstellung Augùstins bei seiner trinitarischen ontologischen Spekulation speziell über den Ausgang des Sohnes von dem Vater erleichterte es ihm, nun jene Gleichung zu vollziehen, in der der Schlüssel zum rechten Verständnis der johanneischen Auffassung vom Leben liegt. Es ist die Gleichung zwischen Leben und Wahrheit und weiter zwischen Gott, Leben und Wahrheit, zwischen Gott, Gottes Wort und Leben und Wahrheit. Tr. 26, 10 heißt es kurz: „Christus selbst ist wahrer Gott und daher das ewige Leben." Zu Joh. 8, 38: „Was ich beim Vater gesehen habe, rede ich", bemerkt Augustin: „Die Wahrheit habe ich gesehen, die Wahrheit rede ich, weil ich die Wahrheit bin. Wenn nämlich der Herr die Wahrheit redet, die er beim Vater gesehen hat, so hat er sich gesehen, redet er von sich, weil er selbst die Wahrheit des Vaters ist, die er beim Vater gesehen hat. Denn er ist das Wort, welches war bei Gott (tr. 42, 2). Den johanneischen Begriff der Wahrheit faßt Augustin also und das zweifellos mit Recht nicht im logischen und moralischen Sinn, sondern im ontologischen, ja ontischen Sinn und versteht darunter die Urwahrheit, die Allwahrheit, Gott. Daher findet Augustinus auch gar nichts überraschendes in jener johanneischen Sprechweise, nach der die Wahrheit als zu erkennende und als auszuführende erscheint (Joh. 3, 21) . Die Wahrheit, insofern sie schließlich Gott selber ist, ist der Urgrund und Einheitsgrund des Erkennens und des Handelns, der Religion und der Ethik. Das Wesen Gottes ist notwendigerweise auch die letzte Norm des Handelns (cf. tr. 12, 13). Der Sinn der Sendung Christi, der Sinn der Lebensspendung ist also die Mitteilung der Wahrheit, und diese ist die Offenbarung des Seins, des Wesens Gottes, des Namens Gottes, wie der johanneische Jesus sagt. Diese Offenbarung erfolgt aber naturgemäß durch das Wort, durch die Predigt Jesu. Daher nennt Jesus seine Worte „Worte ewigen Lebens" (6, 68), „Leben" selber (6, 63). Sein Wort ist die Speise, die bleibt zu ewigem Leben, das Wasser, das in dem, der es trinkt, zu einem Quell wird, der sprudelt zu ewigem Leben (tr. 25, 12 und 32, 4). In der Sphäre dieser Gedanken fühlt sich der Philosoph und Theologe Augustinus heimisch. Man merkt, wie es ihm eine Lust ist, immer wieder auseinanderzusetzen, wie der Sohn die Wahrheit sieht und hört, wie er die Wahrheit ist und das Wort Gottes, wie er von der Wahrheit zeugt, wie die Wahrheit das Leben Gottes ist, wie man durch Wahrheitserkenntnis des Lebens teilhaftig wird. Er kann sich nicht genug darin tun, die Tiefen dieser Gedanken auszuschöpfen, und es ist auch eine Lust für den Leser der Johannestraktate, unter solcher Führung einzudringen in den Schacht der Theologie des vierten Evangeliums.

Durch die enge Verknüpfung des Begriffes der Wahrheit mit dem des Lebens und die tiefe ontische Verankerung beider Begriffe gelingt Augustin manch glückliche und geistreiche Erklärung schwieriger Herrenworte, wie z. B. des Wortes Joh. 14, 6: „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben." „Bleibend bei dem Vater", schreibt er tr. 34, 9, „ist er die Wahrheit und das Leben, mit dem Fleische sich umkleidend, ist er der Weg

geworden." Aufgrund dieſer Erklärung iſt es Auguſtin dann möglich, das Wort 14, 6 mit dem Kontext in Einklang zu bringen, nämlich mit der Klage des Thomas 14, 5: „Herr, wir wiſſen nicht, wo du hingehſt, wie ſollen wir den Weg wiſſen?" Die Wahrheit und das Leben, ſagt Auguſtin tr. 69, 2, iſt das Ziel, wohin er geht. Er ging zur Wahrheit, zum Leben. „Er ging zu ſich durch ſich . . . Wir gehen zu ihm durch ihn. Aber er und wir gehen zum Vater . . . Er ſagt an dieſer Stelle unſertwegen: Niemand kommt zum Vater außer durch mich."

Es erhebt ſich die konkrete Frage, was denn der Inhalt dieſer „Wahrheit", was der charakteriſtiſche Inhalt der durch Chriſtus uns gewordenen Gottesoffenbarung iſt. Mit einem Wort geſagt: die Liebe Gottes, die Liebe des Vaters, die Liebe des guten Hirten, die Vaterliebe Gottes zu den Menſchen, wie ſie in unvergleichlicher Weiſe in den Taten und Reden des Herrn (cf. Abſchiedsreden) der Welt offenbar geworden iſt. Daß der Vater die Jünger liebt wie der Sohn ſie liebt, wird auch ausdrücklich geſagt (Joh. 16, 27), und dieſe Liebe des Vaters zu den Gläubigen wird als eine ebenſo tiefe und innige bezeichnet wie die des Vaters zum Sohn (Joh. 17, 23), welch letztere doch von Ewigkeit her geweſen, als Gipfelpunkt aller Liebe daſteht (Joh. 17, 24). Was Auguſtin über Jeſus als die der Welt gewordene Liebesoffenbarung Gottes bei Erklärung dieſer Stellen ſchreibt, gehört zum Schönſten von allem Schönen, das die Johannestraktate bieten.

Weil die Mitteilung des „Lebens" weſentlich Offenbarung der Wahrheit iſt und dieſe durch die Wortverkündigung erfolgt, deswegen gibt Johannes dem Logos und Jeſus bezw. Jeſus ſich ſelber des öfteren das Prädikat „Licht". Leben, Wahrheit, Licht, das iſt die eigentliche johanneiſche Domäne, das iſt auch die Domäne Auguſtins. Auguſtin hat Johannes recht verſtanden, wenn er, nicht unbeeinflußt von der neuplatoniſchen Spekulation, ausſchließlich die erhellende, erleuchtende Wirkung des Lichtes ins Auge faßt und die Lichtwirkung des Logos bezw. Jeſu von ſeiner Offenbarungstätigkeit verſteht. Darum faßt er gleich die ſpezifiſch johanneiſche und in dieſer Prägnanz in der zeitgenöſſiſchen Literatur nirgends nachweisbare Wendung Joh. 1, 4: „Das Leben sc. des Logos war das Licht der Menſchen" richtig auf und erklärt tr. 1, 18: daß nicht alle Lebeweſen, ſondern nur die Menſchen kraft ihrer vernünftigen Seele, ihres geiſtigen Erkenntnisvermögens erleuchtet, d. h. teilhaftig werden konnten der Wahrheit, die das Leben des Logos ausmacht. Und ſo ſetzt er ſeine große Gleichung Leben = Wahrheit = Gott fort und umſchreibt Joh. 12, 36: „Glaubt an das Licht, damit ihr Lichtſöhne werdet", tr. 52, 13 alſo: „Glaubt an die Wahrheit, damit ihr in der Wahrheit wiedergeboren werdet." Glaubt an Gott, könnte er fortfahren, damit ihr Kinder Gottes werdet. Den fleiſchgewordenen Logos ſchildert Auguſtin tr. 12, 7 unter dem Bild der über den Bergen aufgehenden Sonne. Wie die aufgehende Sonne die Berggipfel zuerſt erleuchtet, ſo erleuchtet der Logos zuerſt die Berge der Menſchheit. Dieſe Berge haben dann die Aufgabe, das Offenbarungslicht weiter zu leiten in die Täler zu den gewöhnlichen Sterblichen, für deren Augen ſo dieſes Licht erſt gemäßigt und erträglich gemacht wird.

Solch ein Berg war Johannes der Täufer, der wohl eine Leuchte genannt werden darf, die von andersher ihr Licht erhält, nicht aber das Licht, weil er nur als Erleuchteter Zeugnis ablegen konnte und sollte von dem Licht, das ihn erleuchtet hatte. Solche Berge sind auch die Evangelisten, solch ein Berg ist namentlich der vierte Evangelist. Zu ihm besonders müssen wir unsere Augen erheben, damit wir das volle Offenbarungslicht empfangen. Wir erheben unsere Augen zu den Bergen, von wo uns Hilfe kommt. Wir erheben aber unsere Augen nicht so zu ihnen, als hätten die Berggipfel ihre Leuchtkraft aus sich. Nein, der Logos hat sie erleuchtet. Unsere Hilfe ist im Namen des Herrn. So Augustin. Mit sichtlicher Liebe erklärt er auch das Herrenwort Joh. 8, 12: „Ich bin das Licht der Welt." Er findet eine bemerkenswerte Übereinstimmung zwischen diesem Herrenwort und dem Psalmwort 35 (36), 10: „Bei dir ist die Quelle des Lebens, in deinem Licht werden wir das Licht schauen." Tr. 34, 3 erklärt er das Verhältnis der beiden Begriffe Licht und Leben: „Dieses sc. Licht wollen wir lieben, dieses wollen wir zu verstehen trachten, nach ihm wollen wir dürsten, damit wir zu ihm, geführt von ihm selbst, gelangen und in ihm so leben, daß wir überhaupt nie mehr sterben." Und in demselben Traktat n. 5: „In dieser sichtbaren körperlichen Welt ist etwas anderes das Licht, etwas anderes die Quelle. Nach der Quelle lechzt die Kehle, nach dem Licht das Auge. Wenn wir dürsten, suchen wir die Quelle; wenn wir im Dunkeln sind, suchen wir das Licht; wenn wir zufälligerweise in der Nacht dürsten, zünden wir ein Licht an, um zur Quelle zu gelangen. So ist es nicht bei Gott. Der das Licht ist, ist auch die Quelle. Der dir leuchtet, damit du siehst, der fließt dir auch, damit du trinkest." Durchaus johanneisch ist es auch, wenn Augustin neben Joh. 8, 12 Joh. 14, 6 stellt, da der Herr spricht: „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben" und tr. 34, 9 sagt: „Der Herr erleuchte die Blinden, damit sie den Weg sehen, auf dem sie zu ihrem Ziele, Wahrheit und Leben, gelangen."

Die subjektive Bedingung, die der Mensch zu erfüllen hat, daß er dieses Lichtes, dieser Wahrheit und dieses Lebens teilhaftig werde, ist, daß er dem Worte Jesu glaubt und glaubt der Selbstoffenbarung Jesu als des Christus (11, 27), des Heiligen Gottes (6, 69), des Gesandten Gottes (11, 42; 17, 8, 21), der von Gott ausgegangen ist (16, 27. 30), der im Vater und in dem der Vater ist (14, 10). Zu dieſem Glauben aber kommt der Mensch nicht aus sich. Der Glaube selber ist ein Geschenk Christi: „Durch die Gnade Christi glaubt ihr an Christus", so erklärt Augustin tr. 115, 4 das Wort Joh. 18, 37: „Jeder, der aus der Wahrheit ist, hört auf meine Stimme." Der Empfang dieser Gnade ist aber abhängig von der Prädestination.*) Augustin schließt aber ausdrücklich die Auffassung aus, als zer-

*) Augustin bekämpft in den letzten Johannestraktaten die Pelagianer, ohne allerdings deren Namen zu nennen. Die Unterlassung der Namensnennung geschah wohl aus demselben Grund, den Augustin Retract. II, 33 für ein anderes Werk angibt: Er wollte die Irrlehrer schonen, um sie so eher zu gewinnen. Diese Schonzeit hatte aber ein Ende mit den beiden Synoden zu Karthago und Mileve, die im Herbst 416 (nach Garnier) stattfanden und damit u. a. von Bedeutung sind für die Datierung der Johannestraktate.

falle die Menschheit nun in die zwei Lager der Gläubigen und der Ungläubigen aufgrund einer physischen Dispositon. Das wäre die Lehre der Manichäer, die er wiederholt energisch zurückweist (tr. 42, 10 u. a.).

Bis hierher haben wir eine durchaus einheitliche und einfache Gedankenreihe. Sie ist zusammengefaßt in dem Thema: Jesus ist der Weg, die Wahrheit und das Leben, oder Jesus ist das Licht des Lebens. Wer an ihn glaubt, der wird dieses Lichtes, dieser Wahrheit, dieses Lebens teilhaftig. Nun finden sich aber in dem Johannesevangelium noch mehrere Elemente, die diese einheitliche Gedankenreihe zwar nicht stören, aber neben ihr einherlaufen bezw. in sie eingefügt werden müssen. Es ist interessant, festzustellen, daß auch Augustin dies empfunden hat. Es handelt sich zunächst um das Wort Joh. 3, 5: „Wenn einer nicht wiedergeboren wird aus Wasser und Geist . . .", das Augustin wie die meisten Exegeten von der christlichen Taufe versteht (tr. 11, 12 ff.). Die Taufe erscheint also als unerläßliche Bedingung für den Besitz des Lebens. Man sollte erwarten, daß im Verlaufe des Evangeliums das Leben öfters in Beziehung zu dieser durch die Taufe bezeichneten Neugeburt gesetzt und in Abfolge vom Begriff der Zeugung aus Gott gestellt würde. Aber das geschieht nie. Bereits von 3, 15. 16 an bis zum Schluß wird der Besitz des Lebens an die gläubige Aufnahme der Predigt Jesu geknüpft ohne eine derartige Bezugnahme. Ähnliches wie von der Taufe gilt von dem Herrenmahl. Auch der Genuß des Fleisches und des Blutes des Herrn erscheint als eine von dem Gläubigen zu erfüllende Bedingung des Besitzes des Lebens (cf. 6, 54). Tr. 12, 3 führt nun Augustin ein Bild aus, dem eine geistreiche Harmonisierung dieser drei Bedingungen des Lebensbesitzes zugrunde liegt. Von den Katechumenen sagt er: „Sie mögen wiedergeboren werden aus dem Wasser und dem Hl. Geist, die Kirche bringe die hervor, die sie im Schoße trägt. Sie sind empfangen, sie mögen ans Licht kommen. Es sind Brüste da, wodurch sie genährt werden." Den Gedanken des geistigen Lebens denkt Augustin durch nach Analogie des leiblichen Lebens und betrachtet die gläubige Aufnahme der Predigt als Empfängnis, die Taufe als Geburt, das Herrenmahl als Nahrung des Lebenden und Neugeborenen. Das Bedürfnis nach Systematik, das Augustin hatte, hatte Johannes nicht. Er war ganz erfüllt von dem einen großen Gedanken, der das Thema seiner Evangelienschrift bilden sollte, und empfand gar nicht das Bedürfnis, als er bei der Niederschrift gelegentlich auch auf die beiden großen Institutionen des religiösen Lebens der Gemeinde zu sprechen kam, Taufe und Herrenmahl, diese Bedingungen des Lebensbesitzes in das rechte Verhältnis zu der hauptsächlichsten Bedingung, dem Glauben, zu setzen.[7]) Auch daraus

[7]) Wie leicht es ist, dieses Verhältnis zu bestimmen, zeigt u. a. Frey a. a. O. S. 222 ff. Die einzelnen Bedingungen des Lebensbesitzes sind nicht exklusiv zu fassen. Neben der moralischen Bedingung des Glaubens erscheint als gleich unerläßliche äußere Bedingung für den erstmaligen Empfang des Lebens die Taufe und für die Bewahrung und das Wachstum des Lebens die hl. Eucharistie. Das von Augustin ausgeführte Bild darf nicht gepreßt werden. Er will nur sagen, daß durch den Glauben die erste Grundlegung des Lebens erfolgt. Durch die Taufe wird erst der Mensch aus Gott gezeugt und geboren.

merkt man das Bedürfnis nach Systematik bei Augustin, daß er wiederholt stark betont, daß bei der Taufe nicht das Element des Wassers als solches lebenbewirkende Kraft hat, sondern nur durch das Wort des Täufers, und der sei kein anderer als Christus selber. Christi Wort, das Geist und Leben sei, bewirke auch bei der Taufe das Leben. Das erscheint ihm so wichtig, daß er neben dem Sakrament noch ausdrücklich das Wort nennt. Nascimur verbo et sacramento (tr. 12, 5). An der schon genannten Stelle tr. 52, 13 nennt er die gläubige Aufnahme von Jesu Wort eine Neugeburt in der Wahrheit und verflüchtigt so den Begriff der Neugeburt spiritualistisch. Eine solche spiritualistische Erklärung nimmt er auch mit dem Herrenmahl vor. Das Essen des Fleisches und das Trinken des Blutes Christi erklärt er tr. 26, 13 vom Glauben, durch den man dem mystischen Leib Christi einverleibt werde, so daß man Leben empfange.[8])

Die Sündenvergebung, von der Joh. 20, 23 die Rede ist, betrachtet Augustin nur als das negative Korrelat der Einverleibung in den mystischen Leib Christi. „Wer zur Kirche gehört (d. h. für Augustin dasselbe wie: wer an Christus glaubt)", heißt es tr. 121, 4, „dem sind durch die Liebe zur Kirche die Sünden nachgelassen, die Sünden derjenigen aber, welche ihr nicht angehören, behält die Kirche.[9])" Noch an einer zweiten vereinzelten Stelle ist im Johannesevangelium von der Hinwegnahme der Sünde die Rede, nämlich 1, 29, da Johannes auf den Herrn hindeutet mit dem Wort: „Sieh' das Lamm Gottes, das hinwegnimmt die Sünde der Welt." Augustin bezieht diese Hinwegnahme der Sünde auf den in Jesu Tod begründeten Schulderlaß. So naheliegend dies auch sein mag, im Johannesevangelium liegt dafür zunächst kein Grund vor, auch nicht 3, 14, wo von der Erhöhung des Menschensohnes die Rede ist. Diese Stelle besagt zunächst nur, daß die Erhöhung Jesu — damit ist nicht nur sein Tod am Kreuze, sondern auch seine Auferstehung und Himmelfahrt gemeint — für seine Rolle, das Leben der Welt zu sein, von besonderer Bedeutung ist, und daß, wie Augustin tr. 52, 13 richtig bemerkt, der Glaube sich auf den ganzen Christus beziehen muß, auf seine Ewigkeit wie auf seinen Tod.

Wie äußert sich nun das im Menschen durch den Glauben an Christus grundgelegte ewige „Leben" und worin besteht das Wesen dieses Lebens, insofern der Mensch es besitzt? Das berühmte Wort Joh. 17, 3: „Das ist das ewige Leben, daß sie dich erkennen, den allein wahren Gott, und den du gesandt hast, Jesus Christus", will zwar nicht eine Definition geben von dem ewigen Leben, besagt aber doch, daß die rechte Gotteserkenntnis zum Inhalt dieses Lebens gehört und zwar ein wesentlicher, ja der Hauptbestandteil desselben ist. Augustin faßt allerdings das Wort als Definition und führt aus, daß das Wort für diese Zeitlichkeit und für die Seligkeit

[8]) Daß die spiritualistischen Erklärungen der Eucharistie dem Glauben Augustins an die reale Gegenwart Christi in der Eucharistie keinen Abbruch tun, ist über allen Zweifel erhaben; cf. Adam, Die Eucharistielehre des hl. Augustin. Paderborn 1908.

[9]) Hiermit ist nur eine subjektive Voraussetzung des Sündennachlasses bezeichnet. Die Schlüsselgewalt und das Bußgericht sind damit nicht geleugnet; cf. Adam, Die kirchl. Sündenvergebung nach dem hl. Augustin. Paderborn 1917.

gelte, in jener sei das Erkennen ein Erkennen im Glauben, für diese ein Erkennen in der Anschauung (tr. 75, 4 u. 105, 4 u. a.). Für diese Distinktion bietet das Johannesevangelium keine Handhabe. Johanneisch ist zunächst nur der Gedanke, daß das Leben unvergänglich ist und in sich die Tendenz steter Vervollkommnung trägt und einem endlichen Vollendungszustand zustrebt.

Rein intellektualistisch hat sich aber auch Augustin nicht die Betätigung des ewigen Lebens gedacht. Das geht daraus hervor, daß er wiederholt betont, am liebsten unter Verwertung des Bildes vom Weinstock und den Reben, wie diese Gotteserkenntnis einerseits aus der im Glauben vollzogenen Verbindung des Menschen mit Gott fließt und andererseits diese Verbindung immer inniger gestaltet. Von dieser Gotteserkenntnis sind auch für Augustin die Momente der Gottgemeinschaft, der Liebe, der Gottinnigkeit, der Seligkeit, des Friedens und der Freude, ganz im Geiste des Johannes nicht zu trennen und zwar nicht etwa erst für den Himmel, sondern auch schon für die Erde. Die Freude, die die durch Christus uns gewordene Gottesoffenbarung, die Beschäftigung mit dem Worte Gottes, mit dem Evangelium bringt, besingt Augustin oft. Diese Beschäftigung ist ihm Erholung der Seele (tr. 7, 2), eine heilsame Speise (tr. 7, 24), sie nährt die hungernde Seele und stärkt die matte (tr. 15, 1). Sie weckt immer neue Sehnsucht nach der inneren Süßigkeit der Wahrheit (tr. 54, 8), es ist ihm wohl im Lichte dieser Wahrheit, er freut sich desselben köstlich und frohlockt darob innigst (tr. 35, 9). Am Tag der Hilarien der Magna Mater, da es während der Predigt des Bischofs in Hippo hoch hergeht und Augustin es beklagen muß, daß christliche Frauen diesen Karnevalstrubel mitmachen, stellt er in ergreifender Weise die gaudia veritatis, die die Beschäftigung mit dem Worte Gottes bringt, den gaudia vanitatis entgegen (tr. 7, 2, 24). Für Augustin ist es auch selbstverständlich, daß eine Frucht der Beschäftigung mit dem Worte Gottes, der Erkenntnis der Liebesoffenbarung Gottes die Nächstenliebe bezw. eine Vermehrung derselben sein muß, wie der Herr mahnt Joh. 13, 34. So kommt es, daß Augustin in einem Atemzuge vom rechten Verständnis der Schrift spricht und zugleich fordert, für die Getrennten zu beten und Werke der Barmherzigkeit zu üben (tr. 6, 4; 13, 18; 32, 6). Augustin will, so viel an ihm liegt, dafür sorgen, daß die Ströme lebendigen Wassers, die in der Ära des erhöhten Christus, in der Geistesära aus den Leibern der Gläubigen fließen sollen (Joh. 7, 38, 39), auch in seiner Gemeinde nicht versiegen. Daß diese Geistesära noch andauert, davon ist er so sehr überzeugt, daß er in der in allen Sprachen redenden Kirche das Pfingstwunder in Permanenz erblickt (tr. 32, 6).[10])

[10]) tr. 32, 6 wirft Augustin bei Erklärung der Verse Joh. 7, 38, 39 die Frage auf, wie es heißen könne, Geist sei noch nicht vor Jesu Verherrlichung vorhanden gewesen und andererseits es doch feststehe, daß auch diese Zeit nicht geistlos war, da jeder Gläubige Geist besaß, da der Geist es ist, der lebendig macht (tr. 27, 6) und der Leib Christi nur vom Geiste Christi leben kann (tr. 26, 13). (Der Geist — πνεῦμα — ist das Formalprinzip des „Lebens".) Er löst die Frage durch den Hinweis darauf, daß nach der Auferstehung durch die Anhauchung (bei Einsetzung des

Soviel über die Wirkungen und Äußerungen des ewigen Lebens. Das ewige Leben selber ist also die geistige Kraft (πνεῦμα), die aus der im Glauben an Christus vollzogenen Verbindung des Menschen mit Gott aus Gott in den Menschen überströmt und jene Wirkungen hervorbringt. (Es ist die heiligmachende Gnade, wie wir heute sagen.)

Diese johanneische Erklärung der Gnade als Leben, als ewiges Leben, als göttliches Leben ist geeignet, auch dem modernen Menschen den Gnadenbegriff und den Begriff des übernatürlichen, der kein anderer ist als der Begriff des Göttlichen, wieder nahezubringen. Wie viel Kraft und Trost liegt in dem großen johanneischen Gedanken von der Gegenwärtigkeit und Greifbarkeit des ewigen Lebens inmitten dieser Zeitlichkeit, da wir noch vom Tod umfangen sind! Bonsels' vielgelesenes Werk „Eros und die Evangelien" ist ein Beweis dafür, daß der johanneische Gedankenkreis und seine entschieden religiöse Lösung des Lebensproblems auch noch in unserer Zeit auf weiteste Kreise ihre Wirkung auszuüben vermögen. Mag aber auch der eine oder andere Leser dieses Aufsatzes veranlaßt werden, sich einmal mit dem unverdientermaßen vernachlässigten klassischen Werke Augustins über das Johannesevangelium zu beschäftigen! [11])

Copula ad orificium vaginae et dimidiata und die Entscheidung des hl. Offiziums vom Nov. 1922

Von Professor Dr. Hamm, Trier.

Die Begriffe, Grundsätze und die Bedeutung des „Aufsehen erregenden Erlasses Roms über die copula dimidiata 1923" (Linz. Qu.-Schr. 1924 S. 736) mögen dargelegt werden, um falschen Entscheidungen in der Verwaltung des Bußsakramentes vorzubeugen, aber auch um die Moraltheologen in Schutz zu nehmen. Denn P. Arand S. V. D. schreibt an der angegebenen Stelle in der Linzer Quartalschrift weiter: „Auf die Anfrage der niederländischen Bischöfe hat Rom über die Köpfe aller Autoren hinweg eine Gepflogenheit im Eheleben verboten, die den meisten Volksmissionären das äußerste erlaubte Mittel schien, den Eheleuten eine gewisse Freiheit zu erlauben, weil ja die procreatio prolis noch möglich ist." Diese Auffassung dürfte wohl nicht ganz berechtigt sein. Was die Moraltheologen betrifft, hat, z. B. P. Vermeersch in dem neuesten Heft der Periodica de Re Canonica et morali (T. XII. Beyaert 1924 pag. 33, monumenta.) bei der Veröffentlichung und Kommentierung des Erlasses des hl. Offiziums an letzter Stelle hervorgehoben: Responsa ista non attingunt solutionem communiter datam de moralitate imperfectae penetrationis vaginae in conjugii usu. Aber auch die schwierige Stellung der Beichtväter läßt sich verstehen. Hebt doch die von der Fuldaer Bischofskonferenz vorgeschriebene

Bußsakramentes) und die Pfingstsendung der Geist und damit das Leben in höherem Maße den bereits Glaubenden verliehen wurde, sodaß sie in den Sprachen aller Völker redeten.

[11]) H. Pope, St. Augustine's Tractatus in Joannem, a neglected classic. American Ecclesiastical Review 49 (1913) 161.

Instructio pro Confessariis de usu et abusu matrimonii bei dem Frageverfahren des Beichtvaters circa usum et abusum matrimonii (S. 25) hervor: „Für das Frageverfahren in dieser Materie ist für den Beichtvater äußerste Vorsicht und Zurückhaltung Pflicht. Es gelten folgende Regeln: 1. Fragen über etwa bloß läßlich schuldbare Verfehlungen sind von vornherein ausgeschlossen. 2. Da weiterhin, wenn man absieht von Sünden contra finem primarium matrimonii (also Onanismus, Sodomia, Pollutio vel ejusdem periculum proximum extra copulam) bei Eheleuten vix aliquid (etsi inordinatum ac foedum) occurrere possit quoad castitatem, quod gravis culpae certo damnari possit, und da außerdem die Eheleute erfahrungsgemäß vielfach auch bei objektiv schweren Verfehlungen sich in bona fide befinden, so wird der Beichtvater von sich aus im Fragen überhaupt so lange sich zurückhalten, als nicht ein besonders dringender Grund vorliegt, eine schwere Sünde anzunehmen (z. B. keine Frage über Häufigkeit, Art und Weise, körperliche Lage usw. der copula etc.)."

Die Entscheidung des hl. Offiziums gibt allerdings jetzt die Möglichkeit, auch die dritte Mahnung der Fuldaer Bischofskonferenz bezüglich der Fragestellung exakt befolgen zu können: „Fragen, welche die Eheleute ihrerseits an den Beichtvater richten, beantworte er nur insoweit, als es durchaus notwendig ist, und in möglichster Kürze, und berufe sich in seiner Entscheidung auf die Lehre der angesehensten Gottesgelehrten (und eventuell Ärzte)."

1. Welches war nun bisher die Lehre der Moraltheologen circa copulam? Der eheliche Akt ist so vorzunehmen, daß der wesentliche Zweck der Ehe, generatio prolis, was den Akt selbst betrifft, auf natürliche Weise erreicht werden kann. Von seiten des Aktes gehören zwei Bedingungen dazu: 1. ut vir membro genitali vas mulieris penetret, ibique semen effundat, 2. ut mulier semen receptum retineat. Daraus ergibt sich die Folgerung: Graviter ergo peccant conjuges, si quidquam faciant, quo generatio impediatur, aut si ita congrediantur, ut generatio vel impossibilis vel saltem improbabilis sit: nam contra naturam et finem primarium matrimonii agunt. (Noldin, De VI. Ed. IXX et XX. 1923, Innsbruck 74.)

I. Was folgt daraus für die copula ad orificium vaginae sine ulla penetratione vasis?

P. Vermeersch stellt darüber in seinem bedeutsamen Werke De Castitate (Ed. 2ª Romae, Univ. Greg. p. 243) das Prinzip auf: Ei, qui nec contagio morbi vitando nec physica impotentia impeditur, quominus vaginam penetret, semen ad ostium tantum vaginae apponere minime licet. Idque grave foret. Das ergibt sich auch klar aus der Begründung: Modus enim iste fecundationem non probabilem vel mere possibilem efficit. Das ist die einstimmige Ansicht aller katholischen Moralisten. Quare, heißt es bei Vermeersch, nullus est probatus auctor, qui modum istum permittat eo consilio, ut proles vitetur, vel imminuta fecundationis spe partus uxori peri-

culosus vel exitiosus praecaveatur. Die Texte der bekannten Moralautoren, die dieselbe Ansicht vertreten, wie Noldin, Ballerini, Lehmkuhl und so weiter, zu zitieren, würde zu weit führen.

Wie steht es aber, wenn eine andere Ausübung der ehelichen Pflicht unmöglich wäre? Si impedimento physici generis v. g. nimiae caliditatis viri, qui statim pollutionem experiatur vel nervosae incapacitatis erectionis, aut vaginismi, qui contactum non toleret, aut contagii vitandi (si casus iste detur) conjuges aliter uti matrimonio prohibeantur? In der Beantwortung dieser Frage hebt Pater Vermeersch an erster Stelle seine strenge persönliche wissenschaftliche Ansicht hervor: Das ist kein ehelicher Umgang (copula), sondern eine gleichzeitige Pollution der Eheleute, wenn auch unter diesen Umständen eine Empfängnis möglich sein kann. Das genügt aber nicht zum sittlichen Handeln: Appositio seminis ad ostium vaginae rationem veri congressus habere nobis non videtur: potius quam copulam, duas simultaneas pollutiones a conjugibus exerceri dixerimus. Finem naturae etiam sic obtineri posse, non diffitemur; sed id ad honeste agendum non sufficit, si ordinem naturae per separatum genitalium usum completum perrumpas.

Es gibt aber nicht wenige bewährte Autoren, die der Ansicht sind, daß Eheleuten ein solcher Verkehr erlaubt sei, wenn ein anderer unmöglich ist: Ballerini-Palmieri, d'Annibale, Lehmkuhl, Gasparri in der ersten Ausgabe De matrimonio, Noldin, Alberti. Einige von diesen hielten aber auch, indem sie zu sehr den Zweck der Natur betonten, die vom hl. Offizium verworfene fecundatio artificialis im Notfall für erlaubt. Wir fürchten, sagt Vermeersch, daß sie von einem Irrtum derselben Art getäuscht werden. Die Sache ist aber nicht offenbar unerlaubt und so kann, bis der Hl. Stuhl anders entschieden hat, die Probabilität der Ansicht der bedeutenden Autoren zugegeben werden. Quia tamen, dum semen ad vas apponitur, ambo conjuges in emissione et receptione seminis simul, idque satis immediate operantur, res non aperte illicita est, et probabilitas sententiae gravium auctorum — donec s. Sedes aliud decreverit — concedi poterit.

Aber auch nach der milderen Ansicht der Autoren müssen die Eheleute in einem solchen Falle mediis ordinariis seminis introductionem in vaginam juvare, ut re vera meliore, quo possint modo congrediantur et fecundationem ex mere possibili probabilem reddere conentur.

Dieselben Moraltheologen halten diese Art des ehelichen Verkehrs nicht bloß zum Zwecke der Nachkommenschaft, sondern auch zu den anderen Zwecken der Ehe für erlaubt, wenn eine andere Möglichkeit nicht vorliegt. Quare non stricte reprehendendus est senex, qui incapax factus penetrationis hac ratione suo conjugio utatur. (Ballerini t. 6 tr. 10. n. 873, 874.)

In der Denkschrift der niederländischen Bischöfe wird zum Schlusse darauf hingewiesen, daß die Empfehlung der copula dimidiata zur copula ad orificium hinführe, ad alium modum utendi conjugio, adhuc pejorem, qua vir absque ulla penetratione semen ad ostium vaginae effundit, qui modus, ubi alius perfectior possibilis est, ab omni-

bus probatis auctoribus peccati mortalis accusatur, cum hoc idem sit ac moraliter impedire generationem: hoc enim modo rarissime et per accidens tantum sequitur praegnatio.

II. Wie verhältes ſich nun mit der copula dimidiata? Es handelt ſich um jene Ausübung des ehelichen Aktes, quando vir vas uxoris penetrat quidem, sed parum, v. g. pro dimidia vel tertia parte et semen in vagina deponit. Dieſe Art des ehelichen Verkehrs macht die Empfängnis wohl ſchwieriger, aber nicht unmöglich. Vermeerſch ſagt in ſeinem Bande De castitate, der vor der Entſcheidung des Römiſchen Offiziums erſchien: Aliud est semen ad ostium deponere, aliud vaginam parum penetrare. Qui alius modi capax, priorem modum eligit, graviter peccarit; qui vero alterum, venialis culpae reus fuerit. (Aertnys II. 497, Alberti, De sexto n. 122.) Es liegt bei der copula dimidiata keine Todſünde vor, weil die Probabilität der Empfängnis noch vorhanden iſt; es liegt aber eine läßliche Sünde vor, weil bei der Möglichkeit eines beſſeren geeigneteren Verkehrs eine poſitive Schwierigkeit für die Befruchtung geſchaffen wird. Dieſe läßliche Sünde bleibt, wenn die Eheleute auch gerechte Gründe haben, zu wünſchen, daß der Verkehr keine Folgen haben möchte. Denn ſie dürfen deshalb nichts Poſitives gegen die generatio tun.

In dem tom. IV. ſeiner großzügigen Theologia Moralis 1923 ſchreibt der römiſche Moraltheologe über die copula dimidiata S. 55: Sed modica vaginae penetratio jam verae copulae rationem servat. Quare modus iste studiose electus culpam venialem non excedit.

Dieſelbe Anſchauung vertritt Noldin, De Sexto n. 68 a, α.: Actus conjugalis, qui ita perficitur, ut vir solum penetret partem vaginae uxoris ibique semen effundat, per se illicitus non est, nisi fiat prava intentione impediendi generationem, quia hoc modo conceptio redditur quidem difficilior at non impossibilis nec improbabilis: conjuges enim non tenentur eligere modum certiorem, quo proles concipiatur. Si tamen sine alia causa, solum ad difficiliorem reddendam conceptionem ita congrediantur, venialiter peccant, quia aliqua inordinatio est, conceptionem absque causa difficiliorem reddere.

Dieſelben Grundſätze finden ſich bei Aertnys, der auch lange vor den niederländiſchen Biſchöfen den Terminus copula dimidiata gebraucht:

An Onanismum exerceat vir, si vas uxoris penetrat quidem, sed parum, et in introitu vaginae totum semen effundit? (copula ut ajunt dimidiata.)

Resp. Dist. Opere, negat; quia actus iste reddit foecundationem minus facilem quidem, sed non impedit; copula ergo sic exercita apta est ad generationem. Excipe tamen, si ista fieret, ut omne semen effluat et perdatur. Mente, subdist.: affirm., si hoc modo generationem impedire intendat; tunc ex prava intentione moraliter delinquit contra naturam, secus negandum.

Porro si ita se gerit, quia modum generationi aptiorem evitare vult, ut minus certa sit proles, videtur non esse lethalis culpae reus; quia dummodo copulam aptam ad generationem adhibeat, non tenetur sub

gravi aptiorem eligere, nec desiderium carendi prole est mortale peccatum.

Denique, si legitimam habeat causam sic se gerendi, eo quod v. g. uxor ob recentem partum, vel ob infirmitatem in verendis, coitum perfectiorem non patiatur, nullo modo peccat. Ed. IX. II, 896. Quaer. 4.

III. Nach Darlegung der Anschauungen der Moraltheologen über die copula dimidiata ist das Verständnis der römischen Entscheidungen über die drei vorgelegten Fragen des holländischen Episkopates leicht. Probati auctores docent, lautet die Eingabe, conjuges non exercere onanismum conjugalem, quoties vir vas uxoris penetrat quidem, sed parum, v. g. pro dimidia vel tertia parte et semen in vagina deponit. Hic modus coeundi conceptionem reddit quidem difficiliorem at non impossibilem.

Ad notitiam episcoporum hujus provinciae pervenit, nonnullos confessarios hanc doctrinam arripere velut remedium contra onanismum conjugalem. Poenitentibus, quos metu prolis numerosioris vel onanismi vitio dedita, vel ad illos proclives inveniunt sponte et promiscue suadent copulam — ut vulgo dicitur — dimidiatam, seu penetrationem vaginae partialem, aperte docentes, conjuges hoc modo jure conjugali utendo non peccare, probabilitatem vero prolis simul valde diminuere.

Über diese Praxis der Beichtväter beklagten sich gewissenhafte Kleriker und Laien bei ihren Bischöfen und fragten an, ob ein solches Skandalum gestattet werden könne. Die Bischöfe der Niederlande berieten diese wichtige Frage und waren am 28. September 1921 auf der Bischofskonferenz einstimmig der Ansicht:

Hunc congrediendi modum, nisi in casu particulari adsit vere urgens causa, reprobandum esse et peccaminosum, perniciosum et scandalosum, eumque tam parum esse remedium coercendi neomalthusianismum, ut potius ad illum sollicitet et viam sternat.

Item praxim confessariorum sponte docendi copulam dimidiatam, eamque promiscue suadendi poenitentibus ob solam hanc rationem, quod hi prolem amplius non desiderant, esse reprobandam, ut imprudentem, temerariam, piarum aurium offensivam, christianis moribus relate ad matrimonii sanctitatem et foecunditatem contrariam.

Um aber in einer so wichtigen Sache nicht unbesonnen vorzugehen, hielten es die Bischöfe für richtig, dem Urteil des Heiligen Stuhles unter dem 30. November 1921 folgende drei Fragen vorzulegen:

Dubium I. An tolerari possit confessarios sponte sua docere praxim copulae dimidiatae, illamque suadere promiscue omnibus poenitentibus, qui timent, ne prole numerosiore graventur.

Das heilige Offizium antwortete nach reiflicher Erwägung in der Sitzung vom 22. November 1922 und nach vorher eingeholten Gutachten der Konsultoren: Negative. — Warum? Der Beichtvater darf auch nicht der Ratgeber einer läßlichen Sünde sein, wie die Moraltheologen die in Frage stehende Handlungsweise stets beurteilt haben.

Das Dubium II der Bischöfe lautete: An carpendus sit confessarius qui, omnibus remediis ad poenitentem matrimonio abutentem ab hoc malo

frustra tentatis, docet exercere copulam dimidiatam ad peccata mortalia praecavenda.

Die Antwort des heiligen Offiziums lautete: Affirmative. Warum wohl? Die Bischöfe haben betont, daß der Rat scandalosum sei, weil er zur copula ad orificium tantum führe, den Neumalthusianismus befördere, und daß er ferner wegen der vielfach erreichten Wirkung der Sterilität für fromme Ohren beleidigend sei. Die Bischöfe sagen in ihrer Begründung mit Recht: Modus ille copulandi, etsi theologi malitiam onanismi ab illo abjudicent, eundem tamen effectum producit: ut nempe prematur numerus liberorum, qui nascuntur. Hunc effectum fautores et propagatores copulae dimidiatae non intendunt quidem, sed de facto illum attingunt. Si haec praxis ubique divulgetur, haud dubium, quin numerus nativitatum multum decrescat. Hic praesertim effectus excitat offensionem timoratorum, cum copula dimidiata sub hoc respectu neomalthusianismo plane aequiparanda sit.

Illa praxis coeundi promiscue et imprudenter promulgata invitat et conducit conjuges (praesertim si experirentur copulam dimidiatam conceptionem non semper praecavere) ad alium modum utendi conjugio, adhuc pejorem, quo nempe vir absque ulla penetratione semen ad ostium vaginae effundit, qui modus, ubi alius perfectior possibilis est, ab omnibus probatis auctoribus peccati mortalis accusatur, cum hoc idem sit ac moraliter impedire generationem: hoc enim modo rarissime et per accidens tantum sequitur praegnatio. Nun darf man wohl nach begründeter Lehre ein kleineres Übel raten, das in dem größeren, zu dem der Entschluß vorliegt, enthalten ist. Aber hier handelt es sich nicht bloß um ein kleineres Übel, sondern um das Raten eines kleineren Übels, das Ärgernis nach sich zieht. Jam vero minus malum scandalose suadere minime fas est, schreibt der scharfsinnige P. Vermeersch in den Periodica (Tom. XII, 37, Brugis, Beyaert).

Das Dubium III lautete: An carpendus sit confessarius qui, in circumstantiis sub II copulam dimidiatam poenitenti aliunde notam suadet vel poenitenti interroganti, num hic modus licitus sit, respondet simpliciter »licere« absque ulla restrictione seu explicatione.

Die Antwort des heiligen Offiziums lautete auch hier: Affirmative. Die Begründung ist leicht ersichtlich, denn der Beichtvater darf nicht sagen, daß sittlich Schlechtes erlaubt sei.

Was soll denn nun der Beichtvater dem Pönitenten antworten, wenn er bestimmt fragt: Ist die copula dimidiata erlaubt? In der Instructio mahnen die Bischöfe: „Fragen, welche die Eheleute ihrerseits an den Beichtvater richten, beantworte er nur insoweit, als es durchaus notwendig ist, und in möglichster Kürze, und berufe sich für seine Entscheidung auf die Lehre der angesehensten Gottesgelehrten (und eventuell Ärzte)“ (S. 25 § 3 n. 3). Unter Beobachtung dieser Mahnung wäre eine allgemeine Antwort empfehlenswert, z. B.: „Verboten ist in der Ehe alles, wodurch Sie absichtlich bewirken, daß die Natur nicht an die von Gott gewollte Stelle kommt und bleibt.“

Hausgeistlicher an Krankenhäusern

Von P. van Acken S. J., Trier.

Albert, ein kränklicher, aber sehr eifriger Priester, ist vom Bischof an einem städtischen Krankenhaus als Hausgeistlicher angestellt. Unter den Kranken findet er viele, die in wilder Ehe leben. Durch lange Krankheit auf ernstere Gedanken gebracht, kommen manche von ihnen zur Erkenntnis, daß sie so nicht weiter leben können. Rektor Albert gewinnt sich bald durch sein freundliches, liebevolles Wesen das Vertrauen der Unglücklichen und ist ihnen auf jede Weise behilflich, ihre Ehe in Ordnung zu bringen. Um den eifrigen Priester in seinen Bemühungen zu unterstützen und ihm die Assistenz bei der Eheschließung zu erleichtern, sagt ihm der Parochus loci: „Herr Rektor, Sie brauchen nicht für jede einzelne Ehe zu fragen, ich gebe Ihnen, wie meinen Kaplänen, allgemeine Delegation, Sie können auch alle Kinder, die im Krankenhaus geboren werden, taufen, nur müssen Sie mir am Schlusse des Jahres die Namen geben, dann ist alles in Ordnung." Über diese allgemeine Erlaubnis ist Rektor Albert sehr froh und dem Pfarrer recht dankbar für das ihm gegebene Vertrauen. Noch mehr aber freuen sich die Schwestern, daß in ihrer Hauskapelle so oft die feierliche Taufe gespendet wird.

Sehr lobenswert ist der Eifer des Rektors Albert, besonders sein Bestreben, die wilden Ehen zu ordnen, ob er aber immer recht gehandelt, ist eine andere Frage. Bei der Beantwortung dieses Kasus wollen wir fleißig das vortreffliche Buch von P. T. Schäfer O. M. Cap., „Das Eherecht", das bereits in achter und neunter Auflage vorliegt, zu Rate ziehen.

I. Konnte der Ortspfarrer dem Rektor Albert eine allgemeine Delegation geben?

Nach Kanon 1096 § 1 muß die Erlaubnis, der Ehe zu assistieren, ausdrücklich, und zwar einem bestimmten Priester für eine bestimmte Ehe gegeben werden. Jegliche allgemeine Delegation ist verboten (exclusis quibuslibet delegationibus generalibus); wird sie dennoch gegeben, dann ist die Delegation ungültig. Nur den Hilfsgeistlichen (vicarii cooperatores, von denen im Kanon 476 die Rede ist) kann vom Pfarrer oder Ortsordinarius eine allgemeine Delegation gegeben werden für die Pfarrei, der sie zugewiesen sind.

Unter Delegation zur Eheassistenz versteht man die Erlaubnis oder Bevollmächtigung, gültigerweise den Konsens der Brautleute erfragen und entgegennehmen zu können. „Wer von einem, der die potestas ordinaria (infra Romanum Pontificem) besitzt, für eine ganze Klasse von Angelegenheiten delegiert ist (delegatus ad universitatem negotiorum), kann in einzelnen Fällen subdelegieren (can. 199, § 3, vgl. can. 199, § 2). Die Hilfsgeistlichen, die allgemein delegiert sind, der etwaigen Ehe zu assistieren, können demnach für eine bestimmte Ehe einen bestimmten Priester subdelegieren." Schäfer, Seite 266. Auf eine Anfrage: „Utrum vicarius cooperator, de quo in can. 476, inscio parocho possit licentiam

assistendi matrimonio dare sacerdoti determinato ad matrimonium determinatum," lautet der neueste Entscheid der päpstlichen Kommission für die Interpretation des Kodex: „Provisum in cit. can. 476, § 6." (A. A. S. 1924 p. 114 sq.) Nach dieser Entscheidung könnte also ein Hilfspriester, der allgemein delegiert ist, für eine bestimmte Ehe einen bestimmten Priester subdelegieren, nisi ex litteris Ordinarii vel ex ipsius parochi commissione aliud desumatur.

Bestimmt wird die Ehe durch die Namen der Kontrahenten, oder durch ihr Amt oder durch Zeit und Ort der Eheschließung. Der Priester wird bestimmt durch Angabe seines Namens, es kann auch geschehen durch Bezeichnung des bestimmten Amtes, vgl. J. Linneborn, Grundriß des Eherechts 3 Seite 321.

Da Rektor Albert nur Hausgeistlicher, aber kein Hilfsgeistlicher der Pfarrei ist, war die allgemeine Delegation ungültig, infolgedessen sind auch die Ehen ungültig, bei deren Assistenz er von dieser allgemeinen Delegation Gebrauch gemacht hat. Will er also in Zukunft gültig bei den Ehen assistieren, so muß er sich für jede einzelne Ehe vom Pfarrer oder seinem Stellvertreter die Erlaubnis zur Eheassistenz holen. Rektor Albert kann sich aber auch vom Ortsordinarius als Hilfsgeistlichen (vicarius cooperator) der Pfarrei anstellen lassen, dann kann ihm der Ortspfarrer für seine Pfarrei eine allgemeine Delegation geben. Inwieweit Rektor Albert dann zu Seelsorgsarbeiten in der Pfarrei herangezogen wird, ist eine rein interne Angelegenheit zwischen ihm und dem Pfarrer. Nach Kanon 476, § 6, sind nämlich die Rechte und Pflichten des vicarius cooperator nicht durch das Kirchenrecht einheitlich geregelt, sondern bestimmt durch die Diözesanstatuten, das bischöfliche Anstellungsdekret und den vom Pfarrer gegebenen Auftrag; und wenn keine ausdrücklichen Beschränkungen getroffen worden sind, hat er den Pfarrer amtlich zu vertreten und in der gesamten Pfarrverwaltung zu unterstützen, ausgenommen ist die Meßapplikation pro populo.

Selbst wenn Rektor Albert den Titel „Pfarrer" führen dürfte, könnte er ohne Delegation des Ortspfarrers oder Ordinarius nicht gültig assistieren. Denn die mit dem Titel „Pfarrer" an Zuchthäusern, Gefängnissen, Krankenhäusern, Erziehungsanstalten angestellten Seelsorger besitzen an sich noch nicht die plena potestas parochialis, Schäfer, S. 253.

II. Welche Vollmacht hat Rektor Albert in dringender Todesgefahr eines der Brautleute?

Bei dringender Todesgefahr, d. h. in jeder wirklichen Todesgefahr eines der Brautleute hat er, sei es als Priester, der nach der Norm von Kanon 1098, n. 2. der Ehe assistiert oder als Beichtvater dieselbe Dispensvollmacht, wie der Ordinarius bei Todesgefahr. Als Beichtvater aber nur pro foro interno und bei der sakramentalen Beicht, can. 1044.

Der im Kanon 1098, n. 2. genannte sacerdos assistens ist jener Priester, der der Ehe bei Todesgefahr eines der Brautleute assistiert, wenn der Pfarrer oder der Ordinarius oder ein vom Pfarrer oder Ordina-

rius delegierter Priester nicht zu haben oder schwer zu erreichen ist. Wenn nämlich in einem solchen Falle ein anderer Priester gerufen werden kann, so soll das geschehen, und dieser Priester soll mit den Zeugen der Ehe assistieren, salva coniugii validitate coram solis testibus.

Rektor Albert kann also in jeder wirklichen Todesgefahr eines der Brautleute, wenn er sacerdos assistens ist, zur Ordnung des Gewissens und gegebenenfalls zur Legitimation der Nachkommenschaft dispensieren von der Beobachtung der kirchlichen Form der Eheschließung und von allen rein kirchenrechtlichen Ehehindernissen, öffentlichen und geheimen, auch mehrfachen, mit Ausnahme des Ehehindernisses der Priesterweihe und Schwägerschaft in gerader Linie nach vollzogener Ehe. Ein etwaiges Ärgernis muß beseitigt werden, z. B. durch Bekanntmachung der geschlossenen Ehe, und wenn er von dem Ehehindernis der Religionsverschiedenheit oder der Bekenntnisverschiedenheit dispensiert, soll er dafür Sorge tragen, daß die erforderlichen Bürgschaften geleistet werden, can. 1043.

Diese große Dispensvollmacht gilt aber nur für die Fälle, in quibus Ordinarius adiri non possit, vel (quod probabile est) non nisi cum periculo violationis sigilli aut secreti, Genicot-Salsmans II. 523. bis. Telegraph und Telephon kommen hier nicht in Betracht.

Das anvertraute Geheimnis, dessen Gefährdung entschuldigt, sich an den Ordinarius zu wenden, ist nicht nur das Beichtgeheimnis, sondern auch das Amtsgeheimnis und das secretum commissum und naturale (Vermeersch III. 758 c).

Bei Anwendung dieser großen Vollmacht darf er ferner nicht vergessen:

1. Zur Gültigkeit wird erfordert, daß wenigstens einer von beiden Gründen vorhanden ist: „ad consulendum conscientiae et, si casus ferat, legitimationi prolis", can. 1043.

Zur Ordnung des Gewissens gehört z. B. die Entfernung der nächsten Gelegenheit zur Sünde, die Wiederherstellung des guten Rufes, die Beseitigung des Ärgernisses oder Schadenersatz. Lebte zum Beispiel der Schwerkranke mehrere Jahre mit einer Frau, die ihm zwei Kinder gab, im Konkubinat zusammen und hat sich die Frau in letzter Zeit ganz von ihm getrennt und ist ihr erster Mann inzwischen gestorben, so liegt an und für sich keine Notwendigkeit vor, diese Ehe zu schließen und infolgedessen von dem etwa vorliegenden impedimentum criminis zu dispensieren, weder ad consulendum conscientiae, da ja durch die Trennung die nächste Gelegenheit zur Sünde beseitigt ist, noch ad consulendum legitimationi prolis, da nach Kanon 1051 die filii adulterini und sacrilegi von der Legitimation ausgeschlossen sind. Sollten diese legitimiert werden, so ist ein besonderes päpstliches Reskript erfordert, das durch die Sakramentenkongregation gegeben wird.

Ein eigentlicher Legitimierungsakt ist in Todesgefahr und auch sonst in den Fällen des Kanon 1051 nicht erfordert, vgl. Schäfer, S. 101 f.

2. Als sacerdos assistens kann er in Todesgefahr dispensieren wie der Ordinarius und Pfarrer, also auch von der Zeugenassi-

stenz, was unter Umständen zu wissen gut ist, da nicht immer Zeugen zu haben sind.

8. Er hat dafür zu sorgen, daß die Eheschließung in dem Trauungs- und Taufbuch möglichst bald vermerkt werde, can. 1103, § 3.

4. Wenn er als sacerdos assistens in Todesgefahr pro foro externo Dispens von Hindernissen gewährt hat, soll er sofort den Ordinarius benachrichtigen und dafür Sorge tragen, daß die Dispens in das Trauungsbuch eingetragen wird, can. 1046.

5. Können in Todesgefahr andere Beweise für die Gültigkeit und Erlaubtheit der zu schließenden Ehe nicht erbracht werden, und liegen keine entgegengesetzten Anzeichen vor, so genügt die eidliche Aussage der Eheschließenden, daß sie getauft und frei von Ehehindernissen sind, can. 1019, § 2.

6. Sollte Rektor Albert vom Ortspfarrer schon für eine bestimmte Ehe delegiert sein, dann kann er, bei plötzlich eintretender Lebensgefahr eines der Brautleute, nach mehreren Autoren ebenfalls die Dispensvollmacht von Kanon 1044 gebrauchen, da er sich dann auch als sacerdos assistens des Kanon 1098, § 2, betrachten kann. „Ac sane mirum videretur, ut sacerdos rite delegatus minus posset, quam quilibet sacerdos assistens, quando matrimonium coram solis testibus contrahi permittitur" (Vermeersch III. 758 d).

7. Dieselben Vollmachten hätte Rektor Albert auch, wenn er aus irgend einem Grunde bei wirklicher Todesgefahr eines der Brautleute nur Beichtvater, aber nicht sacerdos assistens sein könnte. In diesem Falle besäße er aber die Vollmachten nur pro foro interno und nur bei der sakramentalen Beichte, can. 1044. Er könnte auch dann Dispens erteilen, wenn die Beichte ungültig wäre oder die Absolution nicht geben würde, cf. Arregui n. 735 IV.

Ob diese Vollmacht des Beichtvaters in Todesgefahr eines der Brautleute sich nur auf die geheimen oder auch auf die öffentlichen Ehehindernisse bezieht, ist eine Streitfrage unter den Moralisten (cf. Vermeersch III 758 d).

In der Praxis könnte es vorkommen, daß man in diesem Falle folgenden Ausweg wählen müßte: „Si periculum divulgationis, vel conflictus inter forum internum et externum timendum sit, confessarius exiget a paenitente promissiones, quae periculum removeant: petendi in foro externo dispensationem, permittendi inscriptionem in archivo secreto, vel recursum ad S. Paenitentiariam, quae consentiat fortasse, ut in suo archivo secreto matrimonium annotetur vel aliter provideat" (Vermeersch III 758 d).

Damit kommen wir zur dritten Frage:

III. Was kann Rektor Albert in „casu perplexo"?

P. Noldin III. 661, 3 c. sagt: „Hucusque casus iste in praxi tantae erat difficultatis, ut plerique auctores probabiliter putaverint, legem ecclesiasticam cum tanto incommodo non obligare, proindeque impedimentum

cessare; nunc omnis difficultas, concessa per can. 1045, § 2—3 hac potestate dispensandi, evanescit."

Um diese Behauptung zu beweisen, genügt es, den Sinn des Kanon 1045 § 1—3 wiederzugeben:

Wird ein Ehehindernis erst entdeckt, d. h., nach einer Erklärung der Comm. Pont. vom 1. März 1921, gelangt es erst dann zur Kenntnis des Pfarrers oder Ordinarius, wenn schon alle Vorbereitungen zur Hochzeit getroffen sind und die Trauung ohne wahrscheinliche Gefahr eines schweren Übels nicht mehr bis zum Eintreffen der päpstlichen Dispens verschoben werden kann, dann können die Ortsordinarien von allen kirchenrechtlichen Ehehindernissen unter den gleichen Voraussetzungen und Bedingungen wie in Todesgefahr dispensieren, can. 1045, § 1.

Handelt es sich um geheime Fälle, in denen man sich nicht mehr an den Ortsordinarius wenden kann oder nur mit Gefährdung des anvertrauten Geheimnisses, dann haben unter den gleichen Beschränkungen und Bedingungen auch der Pfarrer, der sacerdos assistens und der Beichtvater die gleiche Dispensvollmacht wie die Ortsordinarien, can. 1045 § 3.

Ob hier unter casus occulti nur solche Ehehindernisse zu verstehen sind, die ihrer Natur nach und tatsächlich geheim sind, oder auch solche, die ihrer Natur nach öffentliche, tatsächlich aber geheime Ehehindernisse sind, ist eine Streitfrage unter den Moralisten: „Etiam probabiliter ubi agitur de impedimento natura publico, sed occulto de facto," Genicot-Salsmans II. 523 bis nota 2, Arregui n. 735.

Diese Dispensvollmacht in casu perplexo gilt nicht nur, wenn es sich um eine Ehe handelt, die geschlossen werden soll, sondern auch bei der Konvalidation einer bereits ungültig geschlossenen Ehe, cf. can. 1045 § 2, 3.

Hat also Rektor Albert unter seinen Kranken einen Pönitenten, der schon jahrelang in ungültiger Ehe lebt, der aber dem anderen Ehegatten nicht ohne große Gefahr für den ehelichen Frieden oder ohne große Beschämung die Ungültigkeit der Ehe mitteilen kann, ist ferner keine Zeit mehr vorhanden, sich an den Ordinarius zu wenden oder nur mit Gefährdung des anvertrauten Geheimnisses, dann kann er mündlich von geheimen Ehehindernissen dispensieren. Für die Konvalidation der Ehe genügt es in diesem Falle, daß derjenige Teil, der Kenntnis von dem nun beseitigten Hindernis hat, den Konsens allein und geheim erneuert. Selbstverständlich muß der Ehewille des anderen Teiles fortbestehen, was nach Kanon 1093 angenommen wird, bis der Widerruf feststeht (praesumitur perseverare, donec de eius revocatione constiterit).

Würde das Hindernis später öffentlich, dann müßte nach Kanon 1047 pro foro externo eine neue Dispens erteilt werden. Über die jetzt erteilte Dispens brauchte nichts im Trauungsbuch vermerkt zu werden.

Wie die Konvalidation einer ungültigen Ehe erfolgt bei einem öffentlichen Hindernis oder bei einem geheimen Hindernis, das beiden Teilen bekannt ist, oder bei einem öffentlichen, das beiden Teilen unbekannt ist, kann hier nicht näher ausgeführt werden, ist aber klar und kurz behandelt

in dem sehr praktischen Buch von P. Schäfer „Das Eherecht 8 und 9", Seite 310—312.

IV. Durfte Rektor Albert die feierliche Taufe in der Krankenhauskapelle spenden?

Der eigentliche Ort für die feierliche Taufspendung ist der Taufbrunnen in der Kirche oder in einem öffentlichen Oratorium," so Kanon 773. Für gewöhnlich ist aber eine Krankenhauskapelle nur ein halböffentliches Oratorium, denn zur Zeit des Gottesdienstes ist sie nicht allen Gläubigen von Rechts wegen frei und zugänglich, sondern nur aus Duldung und freiem Entgegenkommen, cf. can. 1188, § 2. 1°. Eichmann, Lehrbuch des Kirchenrechts Seite 393 zählt denn auch die Spitalkapellen zu den halböffentlichen Oratorien, ebenso Noldin III. 198, 3b; Prümmer, Vademecum Th. Moralis 2 und 3 n. 424.

Rektor Albert durfte also nicht unterschiedslos alle Kinder in der Hauskapelle taufen, zumal nach der Ansicht mehrerer Moraltheologen die feierliche Taufe sub gravi in der Kirche oder einem öffentlichen Oratorium gespendet werden muß. Genicot-Salsmans II. 154; Vermeersch III. 249.

V. Genügte es, wenn Rektor Albert am Schlusse des Jahres dem Ortspfarrer die Namen der getauften Kinder übergab?

Im Kanon 777 § 1 heißt es: „Die Pfarrer sollen unverzüglich sedulo et sine ulla mora die Namen des Empfängers, Spenders, der Eltern und Paten, Ort und Tag in das Taufbuch eintragen." Das ist aber nicht möglich, wenn Rektor Albert erst am Schlusse des Jahres die Namen der Getauften übergibt. Ferner heißt es im folgenden Kanon 778: „Wenn die Taufe weder von dem eigentlichen Pfarrer noch in seiner Gegenwart gespendet wurde, dann soll der Spender der Taufe den eigentlichen Domizil-Pfarrer des Getauften sobald als möglich benachrichtigen."

Jeder Getaufte ist also in die Taufmatrikel jener Pfarrei einzutragen, in der er sein Domizil hat. Die im Spital Geborenen haben aber oft außerhalb der Pfarrei des Krankenhauses ihren Wohnsitz, schon deshalb würde Rektor Albert nicht recht handeln, wenn er erst am Schlusse des Jahres nur dem Ortspfarrer die Taufnamen einhändigte.

Da die feierliche Taufe ein pfarrliches Recht ist und für gewöhnlich nur in der Pfarrkirche gespendet werden darf, wird Rektor Albert die Schwestern und Mütter auf diese kirchlichen Bestimmungen aufmerksam machen müssen und sich selbst vor allem danach richten.

Der Portiunkula-Ablaß

Von Subdirektor Dr. Matthias Wehr, Trier.

Durch Dekret der Apost. Pönitentiarie vom 10. Juli 1924 wurde die Gewinnung des Portiunkula-Ablasses neu geregelt.[1]) Die im Jahre 1910 durch Motuproprio von Pius X. gewährten und 1911 durch das hl. Offizium bis auf weiteres verlängerten Vergünstigungen[2]) werden dadurch fast ganz wieder zurückgezogen, und die Gewinnung des Ablasses wird bedeutend erschwert. Es soll eben die Größe des Gnadenerweises betont werden. Auch soll der Ablaß in der Hauptsache ein Privileg des Franziskaner-Ordens bleiben und das Heiligtum von Assisi selbst ganz im Vordergrunde stehen. Die nunmehr geltenden Bestimmungen werden im folgenden kurz zusammengestellt.

I. Privilegierte Kirchen.

1. Konnte der Ablaß bisher in einer Kirche gewonnen werden, so kann es in Zukunft weiterhin geschehen, wenn das Privileg für ewige Zeiten gegeben wurde. Das gilt auch für den Fall, daß die Kirche nicht den bei Neuverleihungen geforderten Abstand von 3 Kilometern von dem nächsten privilegierten Gotteshause hat. Alle zeitlich begrenzten Indulte jedoch, ob sie nun für eine bestimmte Zeit oder ohne Tagesangabe oder auf Widerruf verliehen wurden, sind seit 31. Dezember 1924 abgeschafft und außer Kraft gesetzt.

Die Privilegien der drei Orden des hl. Franziskus bleiben mit Ausnahme der nächsten Umgebung von Assisi unberührt. Es haben demnach auch in Zukunft den Portiunkula-Ablaß, und zwar so, daß ihn alle Gläubigen dort gewinnen können, „alle Kirchen und öffentlichen Kapellen der Franziskaner, der Konventualen oder Minoriten, der Kapuziner und der regulären Tertiarier, ferner der Klarissen und der Nonnen vom Dritten Orden des hl. Franziskus mit feierlichen Gelübden, endlich . . . . alle Kirchen und öffentlichen Kapellen der Tertiarier des hl. Franziskus beiderlei Geschlechts, welche nur einfache Gelübde ablegen, aber in Gemeinschaft leben und dem Orden desselben Heiligen rechtmäßig aggregiert sind.“[3]) Diesen Vorzug genießen nicht die Kirchen, in denen nur die Genossenschaft der weltlichen Tertiaren errichtet ist, auch wenn sie deren Eigentum sind. Das gewissen religiösen Gemeinschaften oder auch anderen Personen durch einen besonderen päpstlichen Erlaß verliehene Privileg, den Ablaß am 2. August in einer bestimmten Kirche oder Kapelle zu gewinnen, bleibt bestehen, sofern es für ewige Zeiten gegeben wurde. Keineswegs bleibt aber die 1910 durch Pius X. allen Gläubigen beiderlei Geschlechts, die ein gemeinsames Leben führen, gewährte Vergünstigung, den Portiunkula-Ablaß in ihrer eigenen Kirche oder, wenn sie keine Kirche besitzen, in ihrem Oratorium, in dem das Allerheiligste aufbewahrt wird, unter den sonst üblichen Bedingungen zu gewinnen.

---

[1]) Acta Ap. Sedis XVI, 345—347.
[2]) Acta Ap. Sedis II, 443—444; III, 233—234.
[3]) Beringer-Steinen, Die Ablässe, Band 1, n. 967.

2. Neue Verleihungen des Portiunkula-Ablasses erfolgen für die Zukunft einzig durch die Apost. Pönitentiarie. Bittgesuche werden aber nur dann berücksichtigt, wenn der Orts-Ordinarius sie empfiehlt und zugleich nach Erwägung aller Umstände bezeugt, daß die Gewährung des Privilegs wirklich angebracht und nützlich ist.

3. Kirchen oder öffentliche Oratorien müssen, wenn sie dies Privileg neu erlangen sollen, wenigstens drei Kilometer von einem anderen Heiligtum, das zum Franziskaner-Orden gehört, oder mit dem Privileg bereits ausgestattet ist, entfernt sein. Eine ähnliche Bestimmung galt auch früher. Die verlangte Entfernung betrug gewöhnlich eine italienische Meile (1489 m) und war zu bemessen „nach dem gewöhnlichen Wege, der von allen eingehalten wird, nicht aber nach gewissen Fußpfaden und Abkürzungswegen, auf denen man etwa von der einen zur anderen Kirche kommen kann".[4]) War die Entfernung geringer, so war das Privileg selbst ungültig. Die Bemessung der drei Kilometer hat auch heute auf gleiche Weise zu erfolgen, und die Bedeutung der Entfernungsklausel ist die gleiche wie früher. Es wäre demnach, wenn die Entfernung nicht wirklich vorhanden ist, das Indult nichtig, es sei denn, daß aus den im Reskript selbst gewählten Worten das Gegenteil sich ergibt. Es geht natürlich keines der einmal erlangten Privilegien dadurch verloren, daß eine Franziskanerkirche in der Nähe ersteht.

4. Bei Verleihung des Portiunkula-Privilegs sollen diejenigen Gotteshäuser vorgezogen werden, die der Mutter Gottes von den Engeln oder dem hl. Franz von Assisi geweiht sind, oder in denen eine seraphische Bruderschaft ihren Sitz hat. Fehlen derartige Heiligtümer, so sollen für gewöhnlich Kathedral- oder Pfarrkirchen vor den anderen berücksichtigt werden. Wenn aus einem besonderen Grunde dies Privileg halböffentlichen Oratorien verliehen wird, so soll es nur der Kommunität oder dem Kreis von Gläubigen zugute kommen, für die das betreffende Oratorium errichtet wurde.

II. Bedingungen zur Gewinnung des Ablasses.

Die Bedingungen zur Gewinnung des Ablasses sind wie gewöhnlich Beichte, hl. Kommunion und Besuch einer mit dem Privileg ausgestatteten Kirche mit Gebet nach der Meinung des Hl. Vaters. In dieser Meinung sind zu beten wenigstens sechs Pater mit ebensoviel Ave und Gloria bei jedem Besuch der Kirche.[5]) Diese Bedingungen sind am 2. August oder am darauffolgenden Sonntag zur Erlangung des Portiunkula-Ablasses auch von jenen Personen zu erfüllen, die an den übrigen Tagen des Jahres das Indult besitzen, den Portiunkula-Ablaß nebst anderen Abläßen durch einfaches Beten von sechs Pater, Ave und Gloria zu gewinnen. Sollte ein altes Privileg, das einer Kirche für ewige Zeiten verliehen wurde und darum bestehen bleibt, auch ausdrücklich nur einen Teil dieser Bedingungen

[4]) Ebd. n. 969.

[5]) „. . . precesque ad mentem Summi Pontificis de more fundat, idest saltem sexies Pater, Ave et Gloria in unaquaque earum visitationum, quas ad indulgentiam iterum iterumque impetrandam rite peragat." (Decretum S. P. A. n. IX.)

fordern, so müssen trotzdem von jetzt ab alle oben genannten guten Werke verrichtet werden.

III. Tag der Ablaßgewinnung.

Der eigentliche Ablaßtag ist der 2. August. Die Ortsordinarien, die Pfarrer und Rektoren der privilegierten Kirchen haben jedoch die Vollmacht, wenn es ihnen aus einem berechtigten Grunde gut erscheint, an Stelle des 2. August, sofern dieser Tag nicht gerade selbst ein Sonntag ist, den nächstfolgenden Sonntag als Ablaßtag zu bestimmen. Bemerkenswert ist, daß jetzt auch die Pfarrer und Rektoren der Kirchen den Ablaßtag verlegen können, wenn der Bischof die Verlegung nicht bereits selbst angeordnet hat. Unverändert bleibt jedoch wohl die Bestimmung, daß die Gläubigen den Ablaß nur an einem Tage, d. h. entweder am 2. August oder am nächsten Sonntag, nicht aber am 2. August in der einen, am nächsten Sonntag in der anderen Kirche gewinnen können.

IV. Feier des Ablaßtages.

In den privilegierten Kirchen sollen während der ganzen Zeit, in der sie den Gläubigen zu dem für die Gewinnung des Ablasses erforderlichen Besuch offen stehen, Reliquien vom hl. Franz von Assisi oder von der Allerseligsten Jungfrau Maria oder doch wenigstens ein Bild oder eine Statue dieses Heiligen oder der Mutter Gottes von den Engeln zur Verehrung der Gläubigen aufgestellt werden. Zu einer passenden Stunde soll man ferner öffentliche Andachten abhalten, um zu beten für den Papst und die ganze streitende Kirche, um Ausrottung der Häresie und Bekehrung der Sünder, um Frieden und Eintracht unter den Völkern. Diese Andacht soll man mit einem Gebet zur lieben Mutter Gottes von den Engeln und zum hl. Franziskus beginnen, soll sodann die Litanei von allen Heiligen beten und mit dem sakramentalen Segen schließen.

Es ist wohl kein Zweifel, daß es nicht nur dem Interesse der Gläubigen, sondern auch den Intentionen der Kirche entspricht, wenn recht viele Kirchen das Portiunkula-Privileg erwerben. Aufgabe des Klerus ist es deshalb, die Bestimmungen der hl. Pönitentiarie zu erwägen, vielleicht auch gemeinsam zu beraten und die Bittgesuche zeitig durch das Bischöfliche Ordinariat nach Rom zu richten, damit der Ablaß auch bereits in diesem Jahre wieder (während des Hl. Jahres freilich nur für die Verstorbenen) von den Gläubigen gewonnen werden kann.

Die Abtei- und Pfarrkirche St. Eucharius, vulgo St. Matthias

Historisch-liturgisch-kanonistische Studie.

Von P. Petrus Döink O. S. B., Trier.

Papst Pius XI. hat mit dem Apostolischen Breve „Neminem latet" vom 18. April 1922 die alte vom Erzbischof Egbert gegründete Abtei des hl. Eucharius, die durch die Gewaltherrschaft der Franzosen am 4. Juli 1802 aufgehoben war, mit allen Rechten und Privilegien (mit Ausschluß der Rechte und Privilegien bezüglich der Temporalien), welche sie vor der gewaltsamen Unterdrückung besessen hatte, wiederhergestellt. Im Bereiche dieser Eucharius-Abtei stand nach der Tradition in der Villa der römischen Matrone Albana das erste christliche Kirchlein vor den Toren der Stadt Trier. Von demselben berichten die Gesta Trevir. t. I pag. 39: „Eucharius . . . sepultus est in Ecclesia beati Johannis Evangelistae, quam ipse ante portam mediam construxerat, et in circuitu ejus cymiterium benedixerat." Diese Legende, daß das Kirchlein dem hl. Evangelisten Johannes geweiht worden sei, ist, wie Marx (Gesch. d. Erzst. Trier 2. Abt. 1. Bd. S. 186 ff.) mit Recht bemerkt, nicht aufrecht zu erhalten. Der hl. Petrus erlitt den Martertod im Jahre 67, der hl. Johannes starb um das Jahr 99, der hl. Eucharius leitete die Trierer Kirche 23 Jahre. Hält man an der alten Tradition fest, daß der hl. Eucharius mit seinen Gefährten vom hl. Apostel Petrus selbst ausgesendet sei und nach seiner Ankunft in Trier das Kirchlein erbaut habe, so hätte er, falls er es zu Ehren des hl. Johannes geweiht hätte, viele Jahre vor dessen Tode demselben ein Kirchlein geweiht, was undenkbar ist. Nimmt man aber mit Marx an, daß der hl. Eucharius erst in der 2. Hälfte des 3. Jahrhunderts nach Trier gekommen sei, so ist es wiederum unwahrscheinlich, daß er dem hl. Johannes das Kirchlein geweiht habe, da desselben in der um das Jahr 330 geschriebenen Vita S. Maximini als einer Euchariuskirche Erwähnung geschieht. Die Ueberlieferung, daß der hl. Eucharius ein Schüler des hl. Apostels Petrus gewesen sei, kann nach dem heutigen Stand der Forschung zwar nicht als gesichert angesehen werden; es fehlen aber auch die Zeugnisse, die ihre Unmöglichkeit dartun würden.

Nach der Zerstörung der ersten Euchariuskirche baute der hl. Bischof Cyrillus um das Jahr 455 unweit der ersten Stelle eine neue Kirche zu Ehren des hl. Eucharius mit einem monasterium, übertrug die Gebeine desselben und die seiner Nachfolger in diese Kirche, in welcher er, wie er gewünscht, nach seinem Tode (458) beigesetzt wurde. (Gesta Trev. l. s. pag. 61; Gallia christ. t. XIII. col. 543; Brower, Antiq. et Ann. t. I. pag. 297 ad ann. 455). Woher Cyrillus zur Bevölkerung des Klosters die Mönche berufen hat, ist mit Sicherheit nicht festzustellen. Gegen Ende des 6. Jahrhunderts nahmen die Mönche die Regel des hl. Benedikt an.

Beim Einfalle der Normannen im Jahre 882 wurde die vom hl. Cyrillus erbaute Kirche, aus der die Mönche rechtzeitig die hl. Gebeine gerettet

und vergraben hatten, nebst dem Kloster durch Feuer zerstört (Gesta Trev. l. c. pag. 90). Die Namen der Äbte dieses Klosters sind der Geschichte nicht überliefert worden.

Nachdem Erzbischof Egbert 975 das Kloster wieder hergestellt und mit Mönchen bevölkert hatte, berief er aus der Benediktiner-Abtei in Gent den Mönch Gotherius, einen geborenen Holländer, und setzte ihn als ersten Abt der Neugründung ein. Dann begann er den Bau einer neuen Kirche zur Ehre des hl. Eucharius (Gallia chr. l. c.). Im Jahre 1091, unter dem Abte Bernard, wurden Kirche und Kloster wieder von einer Feuersbrunst heimgesucht (Gallia chr. l. c.). Sein Nachfolger, Abt Eberwin, stellte das Kloster wieder her und setzte den Bau der Kirche fort; Abt Eberhard von Kamberg (1110—1129 oder 1136) vollendete die von seinem Vorgänger begonnenen Bauarbeiten an Kloster und Kirche mit der Unterstützung des Erzbischofs Bruno; bei der Versetzung eines Altares fand man am 1. September 1127 die Gebeine des hl. Matthias wieder, welche Erzbischof Eberhard im Jahre 1053 im Beisein der Bischöfe Adalbero von Metz und Theoderich von Verdun zuerst gefunden, aber aus Furcht, dieselben könnten seiner Diözese verloren gehen, sogleich wieder verborgen hatte. Unter dem Altare fand man einen Sarg aus Blei mit einer Tafel aus Marmor, auf welcher die Worte standen: „† Corpus sci. Matthie. Helena. dante. ab Agricio. Treveri. translatum. anno. Dnice Incarnacionis CCCLXVIII." Seitdem soll das Kloster statt des Namens des hl. Eucharius den des hl. Matthias angenommen haben. (Gallia chr. l. c. pag. 544).

Als Abt Bertulphus, Nachfolger des Abtes Eberhard, die Kirche vollendet hatte, lud Erzbischof Albero auf Bitten des Abtes den Papst Eugen III. ein, die Kirche zu konsekrieren. Derselbe kam mit 18 Kardinälen am Samstag vor dem 1. Adventssonntag 1147 an und übernachtete im Kloster. („Dominus Papa Eugenius .... in ecclesia sancti Eucharii honorifice hospitatus est." Gesta Tr. l. c. pag. 248. „Eugenius .... ad Eucharii monasterium in suburbanis tantisper divertens honorifico ibi inprimis ac splendido hospitio usus est." Brower l. c. t. II. pag. 49.) Am Sonntag zog der Papst unter großer Feierlichkeit in Trier ein.

Am 13. Januar 1148 konsekrierte der Papst unter Assistenz des Erzbischofs Albero , unter Teilnahme der 18 Kardinäle und vieler Bischöfe nebst dem heil. Bernhard, Abt von Clairvaux, die Kirche, den Hochaltar und den Altar an der Tumba im Schiff der Kirche. Die übrigen fünf Altäre wurden von Bischöfen konsekriert.

Ein ausführlicher Bericht über die Konsekration der sieben Altäre und die Namen der Heiligen, deren Reliquien in die einzelnen Altäre eingeschlossen wurden, sowie der Konsekratoren der Altäre und der assistierenden Kardinäle, findet sich in den Acta Sanctorum t. VI. pag. 459 unter der Aufschrift: „Ex M. S. Trevirensi", der, wie der Ausdruck: „Sanctorum, qui in nostro monasterio requiescunt" andeutet, von einem Mönche der Abtei verfaßt ist.

über die Konsekration des Hauptaltars wird berichtet: „Consecratum est autem principale altare in honore S. Joannis Evangelistae et S. Eucharii, Apostolorum Philippi et Jacobi, et S. Stephani Protomartyris." In den Altar wurden 72 hl. Reliquien eingeschlossen.

Wie der Hochaltar, so wurde auch der Kreuzaltar vor der Tumba des hl. Matthias im Schiff der Kirche vom Papste Eugen konsekriert. Die genannte Urkunde berichtet darüber: Altare quod est in medio monasterii ad tumbam B. Matthiae Apostoli consecravit idem Eugenius Papa, et Albero Archiepiscopus Trevirensis in honore sanctae Crucis et sanctorum Apostolorum Matthiae et Jacobi fratris Domini."

Daß bei der Konsekration des Hochaltars an erster Stelle der hl. Evangelist Johannes genannt wurde, dürfte wohl auf die eingangs erwähnte Legende zurückzuführen sein, nach welcher der hl. Eucharius ihm zu Ehren das erste Kirchlein erbaut haben soll. Nach vollzogener Konsekration der Kirche wird er in keiner Urkunde als Titularis ecclesiae genannt und wurde auch nicht in der Abteikirche als solcher verehrt. In dem nach 1754 (Augustae Trevirorum typis Eschermannianis) gedruckten „Regulae seu Tabulae Directorii perpetui Benedictino-San-Mathiani" wird am 27. Dez. zu seinem Feste bemerkt: „Duplex I. cl. ob patrocin." mit dem Zusatz: „Festum Abbatis minus" (d. i. minoris solemnitatis externae). Er wurde also nicht als Titularis Ecclesiae, sondern als Patronus betrachtet, wurde deshalb auch als Patronus in das von der Ritenkongregation approbierte Kalendarium perpetuum der wiedererrichteten Abtei mit dem Ritus eines Duplex I. cl. c. Oct. comm. aufgenommen. Der eigentliche Titularis Ecclesiae et Altaris principalis wurde, wie in den vorhergehenden Jahrhunderten, bei der Konsekration der Kirche, der hl. Eucharius. Nach der Vorschrift des Pontificale Romanum p. II De Ecclesiae Dedicatione seu Consecratione muß der Bischof in das sepulcrum des Altare principale mit den hl. Reliquien eine Urkunde verschließen, in der es heißt: „Ego N. Episcopus N. consecravi Ecclesiam et Altare hoc in honorem sancti N. . . ." Auf Grund dieser Vorschrift des Pontificale, welche Kardinal Gasparri in den „Fontes" zitiert, erklärt der Kanon 1201 § 2: „Titulus primarius Altaris majoris idem debet esse ac Titulus Ecclesiae." Daß Papst Eugen III. Altar und Kirche „in honorem sancti Eucharii" konsekriert hat, hat er selbst bestätigt, indem er dem Breve vom 6. Febr. 1148, durch welches er dem Kloster seinen Schutz zusicherte, die Aufschrift gab: „Dilectis filiis Bertulfo Abbati monasterii sancti Eucharii ejusque fratribus." (P. L. t. 180 col. 1303; Jaffé, Reg. Rom. Pont. ed. 2. t. II. pag. 51), da die Klöster nach dem Titular der Kirche benannt werden.[1]) Kanon 1168 § 1 erklärt „Una quaeque ecclesia consecrata . . suum habeat titulum, qui, peracta ecclesiae dedicatione, mutari nequit"

[1]) Die Worte „Ecclesia" und „monasterium" werden auch promiscue gebraucht, wie oben die Gesta Trev. berichten: „Papa Eugenius . . . in ecclesia sancti Eucharii . . . hospitatus est" und in der Urkunde über die Konsekration gesagt wird: „Altare quod est in medio monasterii ad tumbam B. Matthiae." Vgl. Kirchenlex. Bd. 8 Sp. 1890. „Münster (monasterium.")

und Kanon 1201. § 3: „De Ordinarii licentia mutari quidem potest altaris mobilis, non autem altaris immobilis titulus.“ Eine Änderung des Titulus Ecclesiae consecratae et Altaris immobilis kann nur der Apostolische Stuhl vornehmen (S. R. C. 18. Febr. 1843 n. 2853, 1. Brugen.); eine solche Aenderung aber hat seit der Konsekration der Kirche nicht stattgefunden. Der Abbruch des mit der Kirche konsekrierten Hochaltars und die Konsekration eines neuen auf einen anderen Titel kann die Rechte und Privilegien des Titularis Ecclesiae nicht beeinträchtigen, wenn nicht die Kirche selbst durch vollständige Zerstörung oder Einsturz des größeren Teiles der Mauern die Konsekration verloren hat (Kanon 1170) und eine neue Kirche konsekriert wird; doch soll, wenn dieselbe auf einen anderen Titel konsekriert wurde, der Titularis der zerstörten Kirche als Contitularis der neuen Kirche beibehalten werden. (S. R. C. 16. Januar 1855 n. 3625. 1. Isclana.) Nach den oben genannten „Regulae“ haben die alten Sankt-Mattheiser das Fest des hl. Eucharius am 16. Dezember als Duplex I. cl. c. Oct. und Festum Abbatis majus gefeiert mit dem Vermerk: „hodie intra septa monasterii feriatur, statio in crypta.“ Am Vorabend steht die Bemerkung: „Circa medium 2 venit Chorus metropol. ad Vesperas et cras ad summum sacrum.“ [2]) (Die Bestimmung: „hodie intra septa monasterii feriatur“ findet sich in den „Regulae“ nur noch am 21. März, dem Feste des hl. Benedikt.) Im Museum von Neuß wird ein Siegel der Abtei aufbewahrt, das bis zur Aufhebung in Gebrauch gewesen sein soll, welches die Bilder des heiligen Eucharius und des hl. Valerius enthält. Dem entsprechend hat die Ritenkongregation in dem Kalendarium perpetuum der wieder errichteten Abtei den hl. Eucharius als „Titularis Ecclesiae Abbatialis“ bestätigt, dessen Name daher in der Oratio A cunctis einzufügen ist.

Die an dritter Stelle in der Urkunde genannten Apostel Philippus und Jakobus wurden nach den „Regulae“, wie der hl. Johannes, als Patrone gefeiert als Duplex I. cl. (aber ohne Oktav) und waren ein Festum Abbatis minus. Vom hl. Philippus werden große Reliquien aufbewahrt.

Daß an vierter Stelle der hl. Erzmartyrer Stephanus in der Urkunde genannt ist, dürfte ein Schreibfehler in der Urkunde sein, da ihm zugleich mit dem hl. Laurentius und allen hh. Martyrern ein eigener Altar unter dem Südturme konsekriert wurde. In den „Regulae“ wird sein Fest, wie in der Ecclesia universalis, nur als Duplex II. cl. und Festum Prioris verzeichnet. Es wird der hl. Papst Stephanus, der am 2. August kommemoriert wird, gemeint sein, da in den „Regulae“ zu diesem Tag bemerkt ist: „M. conv. in choro servato ritu duplici de S. Stephano pap. m . . .

[2]) Derselbe Vermerk findet sich in den „Regulae“ auch am Vorabend des Festes des hl. Valerius (29. Januar), das auch als Festum Abbatis majus mit dem Ritus Duplex I. cl., aber ohne Oktav gefeiert wurde, und mit demselben Ritus mit Approbation der Ritenkongregation in das neue Kalendarium aufgenommen wurde.

Credo ob patrocinium altaris." P. Maurus Hillar (Matthian. Ehren- und Andachtstempel S. 201) setzt in seinem Bericht über die Weihe der Altäre statt des Namens „S. Stephani Protomartyris" den Namen „deß h. Pabst und Martyr Stephani". Im handschriftlichen Codex 28 der Seminar-Bibliothek wird im Bericht über die Konsekration des Hochaltars an vierter Stelle genannt: Stephani papae et martyris, statt: Stephani Protomartyris.

Nach dem Hochaltar konsekrierte Papst Eugen III. auch den Altar „in medio monasterii ad tumbam B. Matthiae Apostoli". Da an erster Stelle als Titulus Altaris das hl. Kreuz und erst an zweiter Stelle zusammen mit dem hl. Jakobus der hl. Matthias genannt wurde, so geht daraus mit Sicherheit hervor, daß der hl. Matthias bei der Konsekration der Kirche nicht als Titularis Ecclesiae erwählt sein kann. Da er Patronus principalis Dioecesis war, wurde sein Fest am 24. Februar als gebotener Feiertag gefeiert. In den „Regulae" ist zu dem Tag nur bemerkt: „Festum Abbatis majus." Die Behauptung der Gallia chr. (l. c. pag. 544), daß nach der Auffindung der Gebeine des hl. Matthias 1127 das Kloster nicht mehr nach dem hl. Eucharius, sondern nach dem heiligen Matthias genannt worden sei, ist den vorstehenden Ausführungen zufolge nicht richtig. Dreißig Jahre nach der Konsekration der Kirche wird in einer Urkunde des Erzbischofs Arnold vom Jahre 1178 dem Abt Ludwig der Titel: „Abbatis Epternacensis et S. Eucharii" gegeben (Gallia chr. l. c. pag. 546). Abt Jakob erbaute eine Kapelle (1212) „in B. Eucharii coemeterio" (Gallia chr. l. c. pag. 547). Als Kloster des heiligen Matthias schlechthin erscheint es zuerst in einer Urkunde des Papstes Urban IV. vom Jahre 1263. Von da an verschwindet der Name: „Monasterium sancti Eucharii" aus der Geschichte.

Eine Analogie zur Abteikirche St. Eucharius, vulgo St. Matthias, bietet die Patriarchal-Basilika vom Lateran in Rom. Sie ist konsekriert auf den Titulus Sanctissimi Salvatoris, unter diesem Titel wird am 9. November das Anniversarium Dedicationis gefeiert. Ihr Haupttitularfest wird nach dem Diario Romano am Ostersonntag gefeiert (Festa titolare primaria dell' Archibasilica Lateranense), ein zweites Titularfest am 6. August Transfiguratio cf. Decr. S. R. C. 23. Maji 1835 n. 2721. 2. Aquaependen. Die Benennung: Archibasilica Ss. Salvatoris ist indes nicht gebräuchlich, im Volksmund heißt sie: „S. Giovanni", in offiziellen Schreiben, in welchen die sieben Hauptkirchen der Ewigen Stadt aufgezählt werden, wird sie „Archibasilica S. Joannis" genannt, obwohl der heilige Joannes Baptista nicht Titular der Basilika, sondern des daneben stehenden Baptisterium ist.

Um der seit 700 Jahren eingebürgerten Benennung „St. Matthias" für die Abtei und die Basilika Rechnung zu tragen, wurde, unbeschadet des Vorrechtes des hl. Eucharius, als Titularis principalis, in dem neuen Kalendarium der wieder errichteten Abtei, dem hl. Matthias der Titel: „Contitularis Ecclesiae Abbatialis" gegeben, der auch von der Ritenkongregation approbiert wurde.

Das Fest der Electio S. Matthiae, das schon in einem Kalendarium eines handschriftlichen Breviers aus dem Jahre 1489 (Trier. Archiv. Ergänzungsheft XV. S. 44, Anmerk. f) verzeichnet ist und am Sonntag innerhalb der Oktav von Christi Himmelfahrt als Duplex I. cl. (nach den „Regulae" Festum Abbatis minus) gefeiert wurde, fixierte die Ritenkongregation (entsprechend dem Decr. gen. 28. Oktober 1913 Tit. I n. 1) auf den vorhergehenden Samstag, jedoch mit der Erlaubnis, am Sonntag von der Solemnitas translata eine Missa solemnis und eine Missa lecta zu zelebrieren und in allen Privatmessen eine Commemoratio von der Electio einzulegen. Desgleichen hat die Ritenkongregation das Fest der Inventio am 1. September, das im alten Kalendarium als Duplex II. cl. (nach den „Regulae" Festum Prioris) verzeichnet ist, mit demselben Range im neuen Kalendarium bestätigt.

Als die Franzosen im Jahre 1794 in Trier einrückten, machten die Konventualen von St. Matthias von der vom Domkapitel im Einverständnisse mit dem abwesenden Kurfürsten erteilten Erlaubnis, wegen der drohenden Gefahr eines feindlichen Ueberfalles das Kloster zu verlassen, gleich den übrigen Ordensleuten Gebrauch und flohen. Nur der frühere Cellerar der Abtei, P. Benedikt Hamman, durch heftige Gichtschmerzen gehindert, blieb in einem kleinen Zimmer hinter der Kirche am äußersten Ende des Klosters zurück. Als die Konventualen nach dem ersten Sturme zurückkehrten, fanden sie das Kloster ausgeraubt und demoliert. Ebenso wurde die Kirche verwüstet, die Orgel weggenommen, die nach dem Brand von 1783 neugegossenen Glocken zerschlagen und die Stücke nach Metz abgeführt. Die Mönche sammelten sich deshalb in der an der Straße gelegenen Klosterherberge, dem späteren Pfarrhaus, und nahmen nach Möglichkeit ihr monastisches Leben wieder auf. Als die zu einem Lazarett verwendete Kirche wieder geräumt war, wurde ihnen gestattet, in derselben wieder ihren Gottesdienst zu halten. Da am 9. Februar 1798 ein Regierungsdekret ausgegeben wurde, durch welches allen Vorstehern und Vorsteherinnen von Klöstern verboten wurde, Novizen aufzunehmen, und der Prior, P. Hubert Becker, der die baldige Aufhebung voraussah, für die Kirche fürchtete, verlegte er den Pfarrgottesdienst aus der Pfarrkirche von St. Medard, die von einem Konventualen als Pfarrvikar administriert wurde, in die Abteikirche. Dem P. Simon Ziegler gelang es, in Metz aus der Menge der geraubten Glocken statt der zerschlagenen vier andere auszusuchen und nach St. Matthias zu bringen. Daß die Absicht der damaligen Regierung, die Kirche niederzureißen, nicht zur Ausführung kam, wurde durch die Bemühungen eines Konventualen beim Präfekten in Metz erreicht. Am 4. Juli 1802 wurde die Abtei aufgehoben. Die Namen der achtzehn zur Zeit der Aufhebung noch lebenden Konventualen hat der Prior in einer kleinen Urkunde, datiert vom 10. Februar 1804, der Nachwelt überliefert. Die Urkunde lautet:

„Conventus San-Mathianus suppressus 1802 die 4. Julii.

R. D. Andreas Welter, ex Clüsserath, Abbas. P. Hubertus Becker, Theonis villanus, Prior. P. Agritius D'hame, ex S. Wendelino, praepo-

situs, Boppard. P. Columbanus Schild, Fuldensis. P. Josephus Obser, ex Castellaun, Cellerar. Vilmar. P. Paulus Lieber, Camberg, Magister Novitiorum. P. Benedictus Hamman, ex Mehren, ex-Cellerarius. P. Cyrillus Doetsch, Trevir. Pastor in Pellingen. P. Maurus Ehlen, ex Grach, Cantor. P. Gregorius Neurohr, Boppard. Pastor in Crettnach. P. Modestus Klerren, ex Neumagen, Cellerarius. P. Donatus De Bridoul, Berncastel, Pastor ad undas. P. Thadaeus Leibfried, Trevir., Bibliothecarius. P. Thomas Thull ex Kehrig, Pastor ad S. Medardum. P. Eucharius Fritsch ex Valle Ehrenbrell, Archivarius. P. Martinus Hewel ex Wehlen, Pastor Vilmar. P. Michael Glasener, Trevir. Organista. P. Simon Ziegler ex S. Matthia, Pastor Langsur.

Durch die Zerstreuung der Konventualen ging die Basilika ihres Titels „Abteikirche" und der damit verbundenen Privilegien verlustig. Der Ex-Prior, P. Hubert Becker, weil von Geburt französischer Untertan, konnte in Trier bleiben und provisorisch den aus St. Medard nach St. Matthias verlegten Pfarrgottesdienst weiter versehen.

Auf Grund des Konkordates zwischen dem Apostolischen Stuhle und der Regierung Frankreichs, publiziert am 8. April 1802, nahm der neue Bischof Mannay in Uebereinstimmung mit dem Präfekten des Saardepartements eine neue Organisation der Pfarreien der Diözese vor. (Trier. Archiv Heft 24/25 Seite 144 f.) Das Verzeichnis, datiert vom 2. Februar 1803, genehmigt vom Präfekten an demselben Tage, verzeichnet St. Matthias als Sukkursal-Kirche und als „Desservant" (Hilfspriester) „Becker (Jean)" (Stat. Syn. VII, pag. 53).

Im „Protocollum Synodale Ecclesiae Parochialis S. Medardi inchoatum 1760 per Patrem Petrum Sontag P. T. Curatum ibidem" hat der ernannte „Desservant" vor dem Bericht über die „Erste Synodal-Session der Sukkursalkirche St. Matthias, gehalten am 29ten junii 1804 — 10 Messidor an XII" eigenhändig das folgende Decretum seiner Ernennung eingetragen: „Carolus Episcopus Treverensis. D°. Joanni Becker Ex-Priori ad S^tum Mathiam. Primus Consul nominationem tuam ad Succursalem Ecclesiam ad S^tum Mathiam approbavit, et generalis Praefectus Sarae una nobiscum diem 10. maji 20 floreal anni currentis pro praestatione juramenti in Concordato praescripti determinavit. Cures itaque, ut praefixo die hora nona matutina hic in Ecclesia Cathedrali superpellicio indutus compareas. Treviris die 22 aprilis 1803 — 2 floreal an X. Ex Mandato speciali. Garnier m. p."

Daran schließt er die Umschreibung der neuen Pfarrei: „Limites de l'Eglise Succursale de St. Mathias. St. Mathias, St. Medard, Feyen, la partie de Loevenbruck qui par rapport à St. Mathias est en deça du Ruisseau, Ste Croix avec les Fermes et Moulins enclavés, savoir les Fermes Irscherhof, Oberbrobach, Niederbrobach; les Moulins Thiergarthen et Estrich, depuis Estricher Sieghaus."

In der ersten Synodal-Session, gehalten im Pfarrhaus den 29ten junii 1804 „wurde abgelesen der Brief des herrn Bischof Von Trier Von 14ten maji 1804, worin benennt sind die sieben Von ihm Erwehlten Synodalen

oder Sindſcheffen der Succurſal Kirch zu St. Matheis wie folgt: Mathias Magnerich Von Feyen. Mathias Mayer Von Naunbrücken. Joannes Kayſer Von St. Madert. Petrus Bourg Von Feyen. Wilhelmus Bündgen Von St. Matheis. Goerig Frélinzer Von St. Matheis. Peter Peters Von H. Kreuz, welche alle ſolche Ehrenſtelle angenommen und Verſprochen haben ihrem ambt beſtens obzuliegen; wurde Kein Eyd abgelegt, weilen jeder ſchon Vorher in ſeiner Pfarr abgelegt hatte."

In dem vom erſten Konſul beſtätigten Verzeichnis der Sukkurſal-Kirchen wird als eingepfarrt noch erwähnt: „Zum Hund" (ad undas).

Über den Vorgang bei der Anſtellung der Pfarrer und Desservants berichtet Lager (Kirchen und klöſterliche Genoſſenſchaften S. 64): Nach der Ablegung des Eides „empfing jeder ein vom Generalſekretär des Departements unterſchriebenes und mit dem Präfekturſiegel verſehenes Protokoll über die Verhandlung, welches auch den Eid ſelbſt enthielt . . . Um 2 Uhr mußten alle Pfarrer in der einſtweiligen Wohnung des Biſchofs erſcheinen, wo ſie ihre Anſtellungsurkunden nebſt einem Verzeichnis der zu ihrer Pfarrei gehörigen Ortſchaften empfingen". Als Pfarrhaus wurde dem neuen Hilfspfarrer von St. Matthias die ehemalige Kloſterherberge angewieſen. Die alte ehemalige Pfarrkirche, dem hl. Medardus, Biſchof von Noyon, geweiht, wurde verkauft und niedergeriſſen. (Die Pfarrei St. Medard war vom Erzbiſchof Johannes I. (1190—1212) der Abtei St. Matthias mit der Verpflichtung übergeben worden, einen Vikar zur Ausübung der Pfarrſeelſorge zu unterhalten. (Gesta Trev. l. c. pag. 308.) Nach der Urkunde des P. Becker war der letzte Pfarrer, P. Thomas Thull, aus Kehrig. Wenn eine Pfarrkirche zerſtört und dem Pfarrer eine andere Kirche als Pfarrkirche angewieſen wird, ſollen nach Kanon 1187 des Kodex die „onera cum redditibus titulusque parochiae" vom Ordinarius in die andere Kirche übertragen werden. Dieſe Beſtimmung ſtützt ſich, wie aus den vom Kardinal Gaſparri dem Kanon angefügten „Fontes" erſichtlich iſt, auf eine Verordnung des Concilium Trid. sess. XXI de ref. c. 7, nach welcher die Biſchöfe „ne ea, quae sacris ministeriis dicata sunt, temporum injuria obsolescant et ex hominum memoria excidant . . . beneficia simplicia" in eine andere Kirche übertragen und darin „ altaria vel capellas sub eisdem invocationibus" errichten oder auch „in jam erecta altaria vel capellas . . cum omnibus emolumentis et oneribus" übertragen.

In der Sitzung des Send vom 7ten julii 1805 wurde, entſprechend dem „Arrêté" des Präfekten des Saardepartements, wie auch dem Brief des des Herrn Recking, Mayor des Kantons Trier, „betreffend die Einkünfte deren Kirchen Fabriken, wordurch die Verwalter der Verſchiedenen Fabriken ſollen ein genaues Verzeichnuß über alle Güter und Renten, in deren Beſitzt jede Fabrik ſich befindet auffſetzen und ſelbes dem Hrn Préfect zu ſchicken, wurde einſtimmig beſchloſſen, daß Hr Paſtor einberichten ſolle, daß alle Güter und Renten hieſiger Pfarr Kirch beſchweret wären mit anniversarien und ſoll dieſes Brief unterſchrieben Vom Receveur und Marguillers Sindſcheffen dem Hr. Mayor zur Ratification überſchickt werden gemäß Verordnung vom 7. Meſſidor".

Der Brief hatte nach der in das Protokoll eingetragenen Kopie folgenden Wortlaut: „Faubourg de S. Mathias le 18 Messidor an XIII. Les Receveur et Marguillers de l'Eglise Succursale de St. Mathias. A Monsieur le Préfet du Departement de la Sarre Membre de la Legion d'honneur. Monsieur le Préfet! Pour satisfaire à votre arreté du 7 germinal concernant les Revenus des fabriques des Eglises de ce Departement les Soussignés ont l'honneur de vous observer que l'Eglise succursale de St. Mathias ne possède aucun Biens-fonds ni Revenus, qui ne soyant affectés et fondées par des particuliers pour des anniversaires ou Messes annuelles dont le curé est chargé d'y satisfaire en recevant la retribution voulu par les fondateurs. Les depenses pour l'Entretien de l'Eglise et autres charges annuelles se prennent sur les offrandes et oblats journaliers. Nous saluons Mr. le Préfet avec Respect."

Der Vorschrift des Tridentinum bezüglich der Errichtung von Altären scheint entsprochen zu sein, da nach einem „Inventur-Bericht" auch Altäre der Titularen der aufgehobenen Kirchen erwähnt werden, die der Verfasser des Berichtes — Pfarrer Lenartz (1830—1847) — bei seinem Amtsantritt vorgefunden hat, da er die Namen der Altäre mit der Bemerkung angibt, daß die Namen „wahrscheinlich auch ihre Dedikation begründen". Die Aufstellung geht vermutlich auf die Zeit der Errichtung der Pfarrei zurück. Auf einem der drei Altäre befand sich ein großes Ölgemälde, Christus am Kreuz, auf dem anderen eine hölzerne Statue des hl. Germanus und auf dem dritten eine hölzerne Statue des hl. Medardus. Das Ölgemälde und die beiden Statuen befinden sich nicht mehr auf den Altären. Dem hl. Medardus ist in dem nach ihm benannten Dorfe eine kleine Kapelle erbaut, in der jedoch weder die hl. Messe gelesen, noch sonst eine öffentliche Andacht abgehalten wird. Über seine Verehrung schreibt ein Anonymus (Joseph Ewen, Religions- u. Gymnasial-Oberlehrer) in einem Pilgerbüchlein „Wallfahrt zum Grabe des hl. Apostels Matthias" S. 22: „Die Verehrung des hl. Bischofs Medardus, die im Westen von Deutschland, in Belgien und Nordfrankreich noch immer in Übung ist, wird in der St. Matthiaskirche, wohin mehrere Statuen und kleinere Reliquien des Heiligen übertragen worden sind", (in der Schatzkammer findet sich nur eine kleine Reliquie auf der Brust einer versilberten metallenen Büste des Heiligen) „fortgesetzt. Alljährlich kommen am Feste des hl. Medardus, am 8. Juni oder am darauffolgenden Sonntag, zahlreiche Pilger nach St. Matthias. Am letzteren Tage zieht eine große Prozession mit dem hh. Sakramente von St. Matthias nach St. Medard, woselbst in der Kapelle des hl. Medardus der Segen ertheilt wird." Die Pfarrgeistlichkeit von St. Matthias feierte das Fest des hl. Medardus seit der Gründung der neuen Pfarrei in St. Matthias bis zur übergabe derselben an die neue Benediktiner-Abtei, nach dem Direktorium der Diözese nur als Simplex. Dieses entspricht genau einer Erklärung der Ritenkongregation (21. Juli 1855 n. 3033 Capuana): Wenn eine Pfarrkirche bis auf den Grund abgetragen oder zerstört ist, und der Pfarrgottesdienst vom Ordinarius loci dauernd in eine andere Kirche verlegt ist, so hat der in

die neue Pfarrkirche übergegangene Pfarrklerus nicht mehr den Titularis Ecclesiae dirutae als den Titularis Ecclesiae propriae als Duplex I. cl. c. Oct., sondern nur mit dem in dem Direktorium der Diözese angegebenen Ritus zu feiern.

So verlor z. B. St. Walburgis, nachdem die unter ihrem Titel bestandene Pfarrei 1803 aufgehoben und in die ehemalige Stiftskirche St. Paulin übertragen worden war, ihre Titularrechte, nachdem die auf ihren Titel geweihte Kirche 1808 vollständig niedergerissen war (Lager a. a. O. S. 249.) Dagegen ging der Titel der St. Gervasius-Pfarrei, nachdem sie durch Bischof Mannay in die ehemalige Minoritenkirche St. Germanus übertragen war, auf diese Kirche über, und wird die Kirche nur mehr St. Gervasius genannt. Die St. Laurentius-Pfarrei, die nach der Demolierung der unter dem Titel des hl. Laurentius geweihten Pfarrkirche in die Liebfrauenkirche verlegt wurde, „Notre Dame (subtituée à l'église paroissiale de St. Laurent "(Stat. Trevir. t. VII pag. 53) nahm den Titel der Pfarrei mit hinüber in die neue Pfarrkirche, während der Kirche selbst ihr ursprünglicher Titel erhalten blieb.

Nach der Aufhebung der Pfarrei St. Medard und ihrer übertragung in die ehemalige Abteikirche St. Eucharius, vulgo St. Matthias, wurde an dem Rechte des Titularis Ecclesiae nichts geändert. Der Titel der Pfarrei St. Medard ging unter in dem vom Bischof und der französischen Regierung angenommenen Titel der neuen Pfarrkirche St. Matthias. Da die Abteikirche St. Matthias gegenüber der Kirche St. Medard die Ecclesiae matrix gewesen war, und die Ortsgemeinde, in der die neue Pfarrkirche lag, den hl. Matthias als Patronus loci verehrte, war es geziemender, daß die neue Pfarrei nach dem Patronus loci benannt wurde, dessen Bild auch in das neue Pfarrsiegel aufgenommen wurde.

Der erste Pfarrer Johannes Nikolaus Becker, geboren am 9. Juni 1730 in Diedenhofen (im Todtenbuch der Abtei heißt es: „ex Magra regia", Königsmachern), legte am 28. Juli 1749 mit dem Ordensmann P. Hubert die Ordensgelübde ab, feierte am 11. Juni 1754 seine Primiz, im Jahre 1799 sein goldenes Profeßjubiläum und 1804 sein goldenes Priesterjubiläum. Er starb am 18. Dez. 1809 im 80. Lebensjahre. Pastor Becker präsidierte in den sechs Jahren seiner Amtsführung 39 Send-Versammlungen, deren Protokolle er bis zum 3. April 1808 selbst in das obengenannte Buch eintrug und unterzeichnete „H. Becker, Pastor ad S. Mathiam". Die letzten 13 Protokolle wurden von seinem Kaplan, Viktor Joseph Devora, den er zu seinem Sekretär ernannt hatte, eingetragen, aber vom Pastor unterzeichnet. Die letzte Unterschrift ist datiert vom 1. Oktober 1809, 2½ Monate vor seinem Tode. Viktor Joseph Devora war ihm am 1. Mai 1808 als Koadjutor mit dem Rechte der Nachfolge beigegeben. Ex-Prior, P. Hubert Becker, am 4. Juli 1802 aus seinem Kloster vertrieben und gezwungen, den Ordenshabit abzulegen, ohne Aussicht, in einem anderen Kloster Aufnahme zu finden, nahm die ihm vom Bischof übertragene Stelle als „Desservant" bei der ehemaligen Abteikirche, jetzt Pfarrkirche, an. Kardinal Caprara, legatus a latere

beim ersten Konsul der französischen Republik, hatte mit Schreiben vom 23. Juni 1803 auctoritate apostolica dem Bischof von Trier bezüglich der Regularen beiderlei Geschlechts, unter anderen Fakultäten, auch die Vollmacht erteilt, Ordenspriestern zu gestatten, ein kirchliches Benefizium mit der cura animarum anzunehmen, alle „emolumenta" und „fructus" aus demselben zu beziehen und dieselben „ad honestam sustentationem licitosque usus" erlaubter Weise und frei zu genießen (Stat. Trev. t. VII pag. 50). Durch die Anstellung als „Desservant" an der Sukkursalkirche St. Matthias wurde er also befähigt, Vermögen zu besitzen und darüber frei zu verfügen. So konnte er im Jahre 1805 (12. Thermidor an XIII), vier Jahre vor seinem Tode ein kirchenrechtlich und zivilrechtlich gültiges Testament machen, in welchem er die Fabrik der Sukkursalkirche von St. Mattheis als Universalerbin einsetzte, mit der Verpflichtung, 1. seinen „Leib, ohne Pracht begraben zu lassen unten am großen Kreuz, auf dem Kirchhofe bei der Kapelle der heiligen Quirinus und Quintinus, zur Seite des Grabes, worin meine liebe Schwester Anna Elisabeth, Klosterfrau aus dem Orden der heiligen Klara ruhet; 2. zu bezahlen alle Begräbniskösten und die übrigen kleinen Schulden, die ich gemacht habe und die bei meinem Tode ausstehen; 3. alle Jahre und zu ewigen Zeiten singen zu lassen zwei hohe Messen am Matthiasaltar, — eine am 21. März für meine verstorbenen Mitbrüder, die Benediktiner der ehemaligen Abtei des heiligen Matthias, — die andere am 28. Juli, meinem Professionstage im Jahre 1749 für die Ruhe meiner armen Seele . . . und wünsche, in die Liste der verstorbenen Wohltäter dieser Pfarrkirche eingeschrieben zu werden, damit ich an den gewöhnlichen Gebeten der Pfarrkinder Theil habe."

Das Testament wurde nach dem am 18. Dezember 1809 erfolgten Tode des Pastors in der am 17. Januar abgehaltenen Sendversammlung abgelesen in der übersetzung aus dem Französischen und wurde vollinhaltlich in das Protokoll eingetragen. In der Sitzung wurde auch das vom Notar Dupré von Trier abgefaßte Inventar der Hinterlassenschaft verlesen, nach welchem die Möbel 2388 Fr. 25 Cn., die liegenden Güter 300 Fr., die ausstehenden Gelder 1099 Fr. 15 Cn. geschätzt wurden und zusammen eine Summe von 3787 Fr. 40 Cn. ausmachten. Ausgenommen die der Universalerbin vom Testator aufgelegten Verpflichtungen wurden keine Passivschulden zur Last der Hinterlassenschaft gefunden. Die versammelten Sendschöffen erklärten, daß sie die Hinterlassenschaft für die Kirchenfabrik annähmen, und daß „die Absingung der genannten zwei Messen eine Pflicht der Dankbarkeit, welche die Fabrik der Großmuth des Testators und der Wohltätigkeit, womit er seine letzten Lebensjahre die Fabrik der Kirche von St. Matthias beschenkt hat, schuldig ist", was noch geschieht. Pastor Becker wurde seinem Wunsche gemäß am großen Kreuze vor der Quirinus-Kapelle, bei seinem am 10. September 1809 ihm im Tode vorangegangenen Abte Andreas Welter begraben, neben seiner Schwester Anna Elisabeth, die am 17. Mai 1805 als Profeß-Jubilarin im 81. Jahre gestorben war.

Das kleinste opusculum des hl. Thomas von Aquin

Von P. Raphael Stadtmüller O. P., Kloster Trans Cedron, Venlo.

Das verflossene Jahr hat uns eine unübersehbare Zahl von Thomas-Jubelfeiern, geistvollen Prunkreden zu Ehren des engelgleichen Lehrers und hochwissenschaftlichen Abhandlungen über ihn oder seine Lehre gebracht. In der durchaus richtigen Erwägung nun, daß der eigentliche Zweck, der die oberste kirchliche Behörde bei der Veranstaltung dieses Jubiläums leitete, nicht erreicht werden würde, wenn nicht auch der Geist des großen Aquinaten, das Verständnis seiner Lehre und die Liebe zum Studium seiner Werke unter uns andauernd erhalten und gepflegt würde, hat die Schriftleitung des erfreulicherweise wiedererstehenden Pastor bonus geglaubt, gleich in eine der ersten Nummern einen Beitrag zu Ehren des heiligen Thomas aufnehmen zu sollen. Statt aber die ansehnliche Zahl der Abhandlungen, die eigentlich der wissenschaftlichen Forschung oder akademisch-ästhetischen Bedürfnissen dienen, um eine weitere zu vermehren, hat es uns ein größeres Verdienst geschienen, der Eigenart des Pastor bonus entsprechend, dem in der praktischen Seelsorge stehenden Priester in Kürze an einem Geisteserzeugnis des hl. Thomas, das jedem erreichbar ist, zu zeigen, daß abgründige Gelehrsamkeit und Geistestiefe, wissenschaftlicher Betrieb und metaphysischer Höhenflug keineswegs gleichbedeutend sind mit praktischer Unbrauchbarkeit, unfrommer Gemüts- und Herzensverarmung oder gar unpriesterlicher Gesinnung. Sankt Thomas ist bei aller Gelehrsamkeit dennoch eminent praktisch im geistlichen Leben, ein Mann von mystisch zartem Gemütsleben, eine wahre Priesterseele geblieben, ja eigentlich durch seinen gelehrten Betrieb erst recht geworden. Das läßt sich an manchem anderen [1]) nachweisen, an nichts aber so kurz und einleuchtend wie an dem herrlichen Sakramentsliede Adoro te devote latens Deitas.

Das Lied ist bei seiner knappen Kürze von nur sieben vierzeiligen, paarweise gereimten, katalektischen trochäischen Senaren das vielleicht unerreichte Muster einer christlichen religiösen Ideendichtung, gleichmäßig reich an dogmatischem Gedankengehalt, an gesunder, gemeingültiger eucharistischer Aszese, an reiner, echt kirchlicher Gefühlsinnigkeit und Mystik.

Möchte es manchen priesterlichen Konfrater, in dessen Bücherschrank die theologische Summa des hl. Thomas ein beschauliches Dasein führt, anregen, sich bei dem erleuchteten, liebewarmen Geiste, dem diese Strophen des Adoro te entstammen, des öfteren Erleuchtung, Klärung und Anregung zu holen: ein Mann, der so dachte und fühlte, kann keine wissenschaftliche Gelehrtenmumie sein. Möchten aber besonders nach vorliegenden Ausführungen manchem Priesterherzen die Worte Adoro te noch oft bei dem Verkehr mit dem eucharistischen Heilande, bei der Vorbereitung und Danksagung vor und nach dem priesterlichen Opfer und der heiligen Kommunion leuchtende Gedanken, wohltuende Seelenstärkung und voran-

[1]) Vgl. des Verfassers Abhandlung „Das Gelehrtenideal des heiligen Thomas von Aquin". Rosenkranzkalender 1925. Dülmen, Laumann.

drängende Gnadenanregungen bieten, und ihm beim Verkosten jedes dieser mit Licht und Glut und Gnadenkraft gesättigten Thomasworte zum Bewußtsein bringen, was in den Tagzeiten des hl. Augustinus zu lesen ist: „Cibus sum grandium: cresce et manducabis me. Nec tu me mutabis in te, sicut cibum carnis tuae: sed tu mutaberis in me."

Die Dogmatik lehrt uns, was wir bezüglich Gottes, und so auch bezüglich des heiligsten Sakramentes, für wahr zu halten haben; aber nicht, damit wir es bloß wissen, sondern damit wir unseren Geist entsprechend dieser Wahrheit im Denken, Fühlen und Handeln praktisch einstellen sollen. Die lex credendi ist für uns zugleich norma vivendi; alle Moral, Aszese, Mystik hat aufzubauen auf der Dogmatik. Sonst wäre sie nicht fest fundamentiert, nicht gesund, nicht kirchlich. Und aller religiöse Denkbetrieb, alle dogmatische Vertiefung ist nicht Selbstzweck, sondern muß sich in praktische Moral, Aszese, Mystik umsetzen; sonst bliebe sie unfruchtbar und brächte uns Gott nicht näher:

Dementsprechend verbaut der heil. Thomas in das Adoro te die erhabenste eucharistische Dogmatik und praktische Frömmigkeit zugleich. Er holt zu gleicher Zeit die grundlegenden Glaubenslehren über die Eucharistie und die wesentlichen praktischen Betätigungen eucharistischer Frömmigkeit herbei und verbindet sie bei aller lapidaren Kürze zu einer lebensvollen Einheit, in der kein wesensnotwendiges Glied fehlt: er lehrt und betet, in einem und demselben Atem, dem Herzen vor.

Was lehrt uns der heilige Glaube über die Eucharistie? Kurz gesagt: im heiligsten Sakramente hast du vor dir Christus, den verborgenen Gott und Menschen, den Gekreuzigten, deinen Gott, nicht sinnlich, sondern nur im Glauben erfaßbar, das mysterium fidei schlechthin, wie der Kanon sagt. Und zwar zu welchem Zwecke hast du das vor dir? Als „Denkmal des Leidens", als „Lebensbrot", als das sühnende „Opferblut", als das „Unterpfand der ewigen Herrlichkeit".

Keines der genannten Lehrstücke kann man ausschalten, alle gehören zum wesensnotwendigen Bestande der eucharistischen Glaubenslehre; aber auch kein wesensnotwendiges Glied fehlt, alle sind vertreten.

Mit welcher Meisterschaft hat Sankt Thomas jede der genannten eucharistischen Wahrheiten in die sieben Strophen, zwischen die praktischen Folgerungen hinein, lückenlos, knapp und doch zum Herzen sprechend verwoben!

Den verborgenen Gott: latens Deitas, quae sub his figuris vere latitas.

Den verborgenen Menschen: hic latet simul et humanitas.

Der Gekreuzigte ist angedeutet mit den Worten: Plagas, sicut Thomas, non intueor . . .

Die innertrinitarische Stellung Christi als Sohn Gottes und Wort Gottes deuten an: . . . dixit Dei Filius: nil hoc Veritatis Verbo verius.

Endlich ist auch auf die Stellung der zweiten göttlichen Person zu der Menschenseele hingewiesen: Deum tamen meum . . .

Dieser unschätzbare Inhalt des Sakramentes ist aber, so wahr er vorhanden ist, nicht sinnlich erfaßbar: Visus, gustus, tactus in te fallitur; er ist nur, aber mit voller Gewißheit, der Glaubensgnade erreichbar: sed auditu solo tuto creditur. Und warum mit voller Gewißheit? Auch das motivum fidei ultimum, fast daß man einen Syllogismus daraus bauen möchte, ist klar ausgesprochen: dixit Dei Filius. Nil hoc Veritatis Verbo verius: nichts kann wahrer als der Wahrheit Wahrspruch sein!

Damit ist der Inhalt des Sakramentes lückenlos gezeichnet: Christus, Deus-homo, sub speciebus fide cognoscibilis. Ist es nicht eine etwas weitere Auseinanderfaltung der anderen noch kürzeren Formel des hl. Thomas: O sacrum convivium, in quo Christus sumitur? Und wie in dieser abgekürzten Formel der Zweck dieser sakramentalen Veranstaltung weiterhin als ein dreifacher (Leidensdenkmal, Seelenspeise, Unterpfand) mit den Worten gekennzeichnet wird: recolitur memoria passionis eius — convivium, in quo . . . mens impletur gratia — futurae gloriae nobis pignus datur — so geschieht es gleicherweise in dem vorliegenden Liede.

Die Bereitstellung der Leidensfrüchte für unsere Gegenwart — denn so lebensvoll muß man memoria und recolitur fassen — liegt in den Worten: o memoriale mortis Domini.

Die Eigenart der Seelenspeise", als selber lebend und anderen Leben spendend, vivens und vivificus, drücken aus die Worte panis vivus vitam praestans homini. Den Seelentrank, bestehend in dem göttlichen Opferblute von universal sühnender Kraft, kennzeichnen die Verse: tuo sanguine, cuius una stilla salvum facere totum mundum quit ab omni scelere, wobei mit unnachahmlicher Grazie der Antithesenchiasmus wirkt, ein Tröpflein des Blutes allein vermöge mehr an Begnadigung als ein ganzes Weltmeer von Sünde an Fluch wirken kann.

Das Unterpfand der ewigen Seligkeit deuten die Worte an: . . . velatum nunc . . . revelata cernens facie, visu sim beatus tuae gloriae.

Damit ist die Dogmatik der hl. Eucharistie, durch das ganze Gedicht unauffällig verteilt, zu ihrem vollen Rechte gekommen; es fehlt noch, daß wir ebenso den Spuren der eucharistischen Aszese und Mystik nachgehen, die überall wie die Blüten und Früchte aus dem Baume, aus den dogmatischen Gedanken herauszuwachsen scheinen. Wenn das sacramentum seinen Charakter als vorzüglichstes aller „Heiligungsmittel" bewahren soll, dann muß sich nachweisen lassen, daß es zur Tugendübung und zur mystischen Einswerdung mit Gott hervorragend geeignet ist. Auch das folgt aus der knappen Darstellung des eucharistischen Dichterfürsten.

Die grundlegenden übernatürlichen Tugenden der Menschenseele sind die religio als der an sich naturgemäße, aber von der Gnade übernommene Unterbau des übernatürlichen Gnadenlebens, und dann dieses selber, bestehend wesentlich in den drei göttlichen Tugenden, dem Glauben, der Hoffnung, der Liebe.

Die religio, d. i. des Menschen bewußte Stellungnahme zu Gott, so wie es der Wahrheit und den gegebenen natürlichen Tatsachen entspricht, also seine Stellungnahme als abhängiges Geschöpf zu dem unendlich überlegenen Schöpfer, Herrn und Gebieter, spricht sich als in ihrer natürlichsten Betätigung aus in der anbetenden Huldigung (adoratio), hat zur Folge eine unbedingte Unterwerfung (subiectio), und beruht auf der wahrheitsgemäßen Erkenntnis, daß das Geschöpf vor Gott nichts ist (deficit). Diesen Grundton der menschlichen Seelenstimmung vor dem eucharistischen Gott spricht die erste Strophe in den Worten aus:

Adoro te devote . . . tibi se cor meum totum subicit, quia te contemplans totum deficit; das soll heißen: weil mein Herz bei wahrheitsgemäßer Abschätzung des beiderseitigen, d. h. des göttlichen und des eigenen Wesens und Wertes (te contemplans) sich selber gleichsam als total null erfindet (totum deficit), darum unterwirft es sich dir.

Damit ist die wahrheitsgetreue Einschätzung seiner selbst und Stellungnahme zu Gott als Grundtugend festgelegt; es folgt eine zweite, alles Verhalten zu Gott beherrschende Tugend, die vor Gott im heiligsten Sakramente, als dem mysterium fidei, wie sonst kaum zur Geltung kommt: der Glaube. Wer nicht glauben wollte, was könnte dem dieses Sakrament bedeuten? Wer aber Glaubenskraft besitzt, wie könnte der in der Annahme des Unfaßbaren Bedenken finden? Darum wird auf die Erweckung eines lebhaften Glaubens an das, was hier zugegen ist, berechtigterweise in unserem Liede ein ungewöhnlich großes Gewicht gelegt: Die ganze erste Hälfte bis einschließlich zur vierten Strophe bringt das Thema Credo immer wieder. Die ganze menschliche Schwierigkeit des Glaubens an dieses erhabenste Geheimnis wird unterstrichen: . . . sub his figuris vere latitas . . . — visus, gustus, tactus in te fallitur. Auf Worte eines andern ohne Möglichkeit der Gegenprobe muß geglaubt werden: auditu solo . . . creditur: . . . dixit . . .! . . . Plagas . . . non intueor. Endlich ist hier sogar die Menschheit Christi unwahrnehmbar: in cruce latebat sola Deitas, at hic latet simul et humanitas.

Und dennoch, die Seele des Heiligen nimmt gleichsam einen gewaltigen Anlauf, glaube und bekenne ich es: ambo tamen credens atque confitens. . . Deum tamen meum te confiteor. — Ja, er erweitert noch den Gesichtskreis: alles, alles glaube ich: credo quidquid dixit Dei Filius. Und ich weiß warum. Denn Gott, das ewige Wort der ewigen Wahrheit hat's selber gesagt. Und nichts kann wahrer als der Wahrheit Wahrspruch sein: nil hoc Veritatis Verbo verius.

Eine feinsinnige doppelte Anspielung spricht der Heilige bei diesem wuchtigen Glaubensbekenntnis aus. Er erinnert an den ungläubigen Thomas, der nur auf Gegenprobe hin glauben wollte: plagas, sicut Thomas, non intueor. Er weist diese für seinen Namenspatron beschämende Bevorzugung ausdrücklich ab. Wohl stimmt er in dessen freudigen Erkennungsruf „Deus meus!" von Herzen ein, aber nicht in die Vorbedingung vorheriger sinnenfälliger Bürgschaft: Deum tamen meum te confiteor. Er will nicht die Auszeichnung des zweifelnden Thomas:

„Quia vidisti me, Thoma, credidisti"; nein, er will es halten mit jener Hochgebenedeiten, von der es heißt: Beata quae credidisti! Er will einer sein von jenen Beglückten, die der göttliche Meister selig preist: beati qui non viderunt et crediderunt.

Welche zarte persönliche Note liegt in dieser Versicherung: Deum tamen meum te confiteor, in dieser halb ablehnenden Anlehnung an ein großes Vorbild, wenn man sich erinnert, daß auch er Thomas hieß und eben diesen Apostel als seinen Namenspatron verehrte.

Das Kind des Glaubens ist die Hoffnung, (. . . credens . . . peto quod petivit . . .); weil wir uns Hoffnung machen auf Gottes Güte und Gnade, bitten wir: oratio est desiderii nostri interpres apud Deum, hat derselbe hl. Thomas in der Summa gesagt. Gott im heiligsten Sakramente verehren heißt also Bitten an ihn richten. Wie wirkungsvoll vor Gott (oratio humiliantis se nubes penetrabit . . . et non discedet, donec Altissimus aspiciat. Sir. 35, 21) ist das Gebet des Demütigen; und wie demütig nach Gesinnung und Inhalt bittet St. Thomas: er bittet nicht wie der Pharisäer im Tempel, selbstbewußt und selbstgerecht, sondern wie der Zöllner, überzeugt von der eigenen Sündhaftigkeit, indem er sich mit dem reuigen Schächer auf gleiche Stufe stellt (peto quod petivit latro poenitens), und sich dessen bescheidene Bitte (memento mei, dum veneris in regnum tuum) zu eigen macht.

Doch das geistliche Leben, das wir Erlöste aus dem heiligsten Sakramente schöpfen sollen, ist nicht ein festgelegter Grad von Glaube, Hoffnung, Liebe, der, einmal erworben, nur zu erhalten und zu bewahren wäre: nein, der Katholizismus, um ein modernes, viel mißbrauchtes Schlagwort richtig anzuwenden, war von jeher ein „Prinzip des Fortschritts", ja höchster Vollendung (veni, ut vitam habeant, et abundantius habeant Jo. 10, 10). Deshalb begnügt sich Sankt Thomas nicht mit der Grundlegung des geistlichen Lebens durch Glaube, Hoffnung, Liebe in irgendwelchem Grade, sondern er nutzt das größte Gnaden- und Heiligungsmittel ganz aus: zum Fortschritt, zur Vollendung.

Und man beachte: während er bisher die eigene Mitwirkung durch die aktiven und persönlichen Verbalformen adoro, credo, peto in den Vordergrund stellte, betont er von nun an durch unpersönliche Passivformen sowie durch die ausschließliche Form der Bitte statt der eigenen Anstrengung (fac me . . . praesta . . . fiat . . .) die Überlegenheit der Einwirkung und der Gnade Gottes über alle menschliche Zutat und Mitwirkung, bekanntlich (leider für viele „nicht bekanntlich") das Zentralgestirn der ganzen thomistischen Philosophie und Theologie.

Den Fortschritt im Tugend- und Gnadenleben, den gerade die Eucharistie als Quelle erster Ordnung zu bewirken hat, erbittet er mit den Worten: fac me tibi semper magis credere, in te spem habere, te diligere. Dieses semper magis! enthält ein ganzes Reservoir verborgener Strebsamkeit zum priesterlichen Tugendfortschritt, geschöpft aus der heiligen Eucharistie.

Aber rastlos weiter drängt es den Heiligen zur Höhe der Vollendung; denn Anfang und Fortschritt haben nur dann Sinn, wenn sie zur

Vollendung führen. Darum spricht Sankt Thomas in den drei letzten Strophen eine weitere dreifache Bitte aus, die uns, gleichsam von höchster metaphysischer Warte aus, einen Rundblick und eine Fernsicht über das ganze weite Reich christlicher Tugendvollendung gestattet.

Der Mensch war im Paradies ein Ideal der Vollendung, ganz so, wie Gott ihn gedacht hatte. Es fehlte nur noch die endgültige Bewährung und darnach die gratia consummata im ewigen Leben. Von dieser abgesehen war der Mensch für dieses Leben ein wahres Ideal: er lebte nicht, wie jetzt, befangen in den Banden der Sinnlichkeit und der Erdenschwere, sondern ein vergeistigtes Leben: „Lasset uns den Menschen machen nach unserem Ebenbilde und Gleichnisse." Dieses Programm Gottes war zur Tat geworden; der Mensch, obwohl im Fleische lebend, lebte doch nicht nach dem Fleische, sondern im Geiste, darin Gott selber ähnlich, von dem es heißt: „Gott ist ein Geist, und die ihn anbeten, müssen ihn im Geiste und in der Wahrheit anbeten" (Joh. 4, 24).

Mente vivere, im Geiste leben, und zwar von Gott leben, von dem Geiste Gottes gleichsam geistig zehren und sich nähren, und darin reine Lust und Wohlgeschmack finden, gilt also dem hl. Thomas als das begehrenswerte Hochziel alles Strebens nach Vollendung, und darum bittet er: praesta meae menti de te vivere, et te illi semper dulce sapere.

Damit wäre das „Gleichnis" Gottes wieder hergestellt, aber noch fehlt das „Ebenbild" (conformes fieri imaginis Filii sui, Röm. 8, 24). Dieses Ebenbild, in der Erbsünde verloren, wird in dem wiederbegnadigten Menschen durch den Empfang der heiligmachenden Gnade zwar in den wesentlichen Hauptzügen wiederhergestellt; aber noch ist es bei uns allen getrübt und beschmutzt mit mancherlei menschlicher Unvollkommenheit. Es ganz in seiner ungetrübten idealen Reinheit und Schönheit wieder herauszuarbeiten, das ist die Aufgabe alles Tugendstrebens und alles Gnadenwirkens auf dieser Erde. Und die reorganisatorische Kraft hiezu liegt in dem Blute des Gottmenschen beschlossen. Darum kein Wunder, wenn Sankt Thomas fleht: me immundum munda tuo sanguine.

Doch mit der Vergeistigung der Seele und ihrer Angleichung an Gottes Wesenszüge ist die Aufgabe der menschlichen Vollendung noch nicht restlos gelöst: denn Gott will den Menschen deshalb vergeistigen (aequales angelis, Luk. 20, 36) und gottebenbildlich machen, um ihn zu ewigem Besitze und Genusse Gottes selber zu befähigen und zu bereiten. Die ewige Seligkeit Gottes in der Anschauung Gottes ist Endziel und Abschluß aller religiösen Entwicklung. Deshalb ist des hl. Thomas letzte, dringendste, zärtlichste Bitte, mit deren Erfüllung das trügerische eritis sicut dii der listigen Schlange durch Gottes Güte zur lauteren Wahrheit wird, und die auch unserer Zeilen passendsten Ausklang bilden soll, jenes unübertreffliche Schlußgebet des Adoro te:

Jesus, den mein Auge jetzt noch schaut verhüllt,
Laß des Herzens Sehnen einstens sein gestillt:
Daß mein Geist dich schaue, aller Hülle frei,
Und im Anschau'n deiner Glorie selig sei. Amen.

Ein neuer Weg kirchlicher Kunst

Von Studienrat Irsch in Trier.

Bitter arm gegenüber dem Mittelalter steht mit seiner Baukunst das 19. Jahrhundert. Dort ein stetes Gestalten aus der innersten Gesinnung der jeweiligen Zeit heraus, hier aber Unfähigkeit zu ureigenem Schaffen und daher nur ein Nachahmen dessen, was früher gewesen. Aus dieser Impotenz hat die profane Kunst sich gerettet. Wir haben den modernen Stil, wenn auch die Sprache seinen Namen vielleicht erst nach langer Zeit bilden wird, gerade wie romanische und gotische Kunst erst Jahrhunderte nach ihrem Absterben den eigenen Namen erhielten.

Diesem modernen Stil gegenüber beobachtet der katholische Kirchenbau meistens kühle Zurückhaltung. Man versteht das. Denn was aus der modernen Kunst spricht, ist vielfach Naturalismus, Materialismus, Individualismus, das Gegenteil des Geistigen und Göttlichen, das die Seele religiöser und vor allem kirchlicher Kunst ist. Wird diese Zwietracht bestehen bleiben?

Auf einen der vielen Ansätze zu ihrer Ausgleichung möchten diese Zeilen hinweisen. Der seeleneifrige Priester aus dem westfälischen Industrie-Revier, der sein Hauptverkünder geworden ist, hat ihm den Namen Christozentrische Kunst gegeben. Ein passender Name, wenn er auch den Begriffsinhalt nicht restlos wiedergibt.[1])

I.

Die christozentrische Kunst stellt das am Gotteshaus tätige Kunstschaffen einheitlich unter die Herrschaft des Meßopfergedankens: der Plastiker und der Maler in ihren Bildern, vor allem aber der Architekt in seiner Raumformung, sollen zum Ausdruck bringen: Dies Haus ist Christi Opferstätte.

Ihre Begründung schöpft diese Forderung, schon ohne jede Rücksicht auf besondere Zeitströmungen, aus wesentlichen Eigenschaften der Liturgie. Denn wenn auch der kirchliche Gottesdienst an sich schon ein erlesenes Kunstwerk bildet, das selbst ohne Mitwirkung der Musik oder der bildenden Künste künstlerisch wirkt, so gehört zur vollen Auswirkung seiner ästhetischen Kräfte doch die Unterstützung durch die Künste. Letzteres ist aber ausgeschlossen, wenn die Künste neben der Liturgie herlaufen oder gar störend in sie hineinreden; die heilige Handlung zu stützen und zu heben vermögen sie in vollem Maße nur dann, wenn sie im Geiste der Liturgie arbeiten, mit anderen Worten, wenn auch Bauen und Bilden möglichst die bestimmenden Eigenschaften der Liturgie besitzen.

Die Liturgie ist aber christozentrisch: das liturgische Geschehen hat

[1]) Vgl. J. van Acken; Christozentrische Kirchenkunst. Gladbeck i. W., 1923. 116 Seiten. Das Werk wird jedem Priester eine Fülle von Anregungen geben, auch in seinen Ausführungen über kirchliche Musik, auf die hier nicht eingegangen werden kann. — Die kunstgeschichtlichen und kunstphilosophischen Unterlagen dazu bot Keith Fr. R., Vom Wesen des katholischen Kirchenbaues. In „Liturgie und Kunst", Jahrgang 1919/20, Nr. 1—4.

Christus den Herrn als Subjekt und als Objekt. Die Liturgie ist ferner Gemeinschaftshandeln und Gemeinschaftswort, und ist daher aus der Sphäre des subjektiv Wandelbaren in die abstrakte Höhe des Objektiven und Absoluten erhoben. Christozentrisch und objektiv müssen also der Architekt, der Plastiker und der Maler schaffen, und dann entsteht das liturgische Gesamt-Kunstwerk.

Freilich darf die stilbildende Kraft dieser Eigenschaften der Liturgie nicht übertrieben werden. Selbst wer die Verklärung als das tiefste Kunstprinzip der Liturgie erkennt, wird zugeben müssen, daß auch die Wege zur Verklärung, also eine ganz große Zahl der christlichen Wahrheiten, im Gotteshause künstlerische Darstellung finden dürfen. Und die Objektivität der Liturgie wird den Künstler nicht zu blutloser Abstraktion seiner Bildungen drängen wollen: er muß ja menschlich ergreifende Ausdrucksformen haben, die sogar einen in Weltlichkeit versinkenden Menschen emporreißen können. Und insofern jede Zeit die Möglichkeit und Pflicht hat, in der ihr eigentümlichen Art das an sich unveränderliche religiöse Gut darzustellen, führt die Liturgie den Künstler keineswegs zu einem Ablehnen, sondern zu einem Benützen des Zeitcharakters.

Auf denselben Weg weisen die besonderen religiösen Bedürfnisse unserer Zeit. Daß die sogenannte liturgische Bewegung eine solche Kunst als mächtige Miterzieherin des liturgiefremden Volkes freudig begrüßen muß, braucht nicht mehr ausgesprochen zu werden. Ferner ist christozentrische Kunst mit ihrer Betonung des ewig Gültigen eine Bekämpferin des verhängnisvollen Relativismus. Und als Ausdruck kirchlichen Gemeinschaftsgeistes wendet sie sich gegen den religiösen Individualismus. Woran man ehrfurchtlos vorübergehen möchte, Christus und die Kirche, das verkündet sie als Wahrheit und Lebenswert; und für Menschen, die sich der verwirrenden Fülle materiellen Geschehens entwinden müssen, schafft sie einen Raum starker weltferner Abgeschlossenheit. Und oft begegnet sie sich mit dem, was manche Architekten schon längst aus unmittelbar praktischem seelsorgerlichen Bedürfnis her tun mußten, wenn sie zum Beispiel die Seitenschiffe vermieden, den Altar möglichst für alle sichtbar machten, die Ornamentik diskret dämpften usw.

Die Formengesetze der heutigen profanen Kunst gehen freilich nicht von religiösen Grundgedanken aus, trotzdem führt auch von ihnen her eine Verbindungslinie zur christozentrischen Kunst. Stilbildender, oder doch den Stil charakterisierender Gedanke der Baukunst von heute ist ja der des Bauens aus dem Zwecke heraus. Wozu das ganze Bauwerk dient und welchen Beitrag seine Einzelteile für den Gesamtzweck zu liefern haben, soll zum Ausdruck kommen, und nach ihrem Grundzweck sollen daher die Raumformungen, die Disposition der Gebäudemassen und der Zierat bestimmt werden. Daraus folgt am modernen Bauwerk seine Klarheit und Einfachheit, die in Richtigkeit der Konstruktion und in Materialgerechtigkeit den höchsten Schmuck erblickt. — Solche Grundsätze heutigen Kunstwollens, auf unseren Kirchenbau angewendet, ergeben nichts anderes wie christozentrische Kunst. Ist diese doch der Ausdruck des Hauptzweckes unserer Kirche, nach dem sie Stätte des Opfers Christi sein soll.

Auch ein weiteres stilbildendes Moment wird sich aus der profanen Kunst, wenn auch gegen starken Widerspruch, mehr und mehr in den Kirchenbau übertragen. Es ist die Rücksicht auf das neue Baumaterial. Jede Baukunst rechnet mit ihrem Stoff; Holzkirchen, Bruchsteinkirchen, Backsteinkirchen müssen, wenn sie nicht unwahr sein sollen, die Eigenart ihres Materials aussprechen. Nun hat unsere Zeit als neuen Baustoff den Eisenbeton gefunden, und da er für viele Orte wesentlich billiger ist als jedes andere Material, so wird man unseren geldarmen Gemeinden seine Anwendung nicht verwehren können. Um die Monumentalität unserer Gotteshäuser braucht uns deshalb nicht bange zu werden: Der Eisenbeton läßt sich ebensogut mit Edelputz verkleiden, wie das Mittelalter den rohen Schiefer- oder Bruchsteinmauern durch Verputz zu vornehmem Ansehen verholfen hat. Freilich stört uns bei Eisenbetonbauten noch der Gedanke an Backen und Kleben, den die meisten bei den Gipsstatuen längst nicht mehr empfinden. Aber an rein künstlerischen Raumwirkungen gestattet der Eisenbeton mehr, als jedes andere Material; vor allem ermöglicht er weiten monumentalen Raum bei ungeheurer Spannweite der Decke. Da bei seiner Anwendung das Gebäude wenig Deckstützen braucht, so kommt er dem Ideal der Entmaterialisierung und Vergeistigung so nahe, wie selbst die Gotik, an den Naturstein gebunden, es nicht vermochte. Diese Fähigkeiten des modernen Materials begegnen nun passend den Forderungen des christozentrischen Kunstprogrammes, das ja ebenfalls weite und klare Räume verlangt.

Wenn die christozentrische Kirche dem Ideal des katholischen Gotteshauses so nahe liegt, hat dann erst das 20. Jahrh. sie entdeckt? Wer auf diese Frage hin einen Blick in die christliche Kunstgeschichte wirft, sieht den Gedanken der Opferkirche oft genug ausgedrückt, wenn auch stets in anderer Form. Die Gotik freilich, das Kind einer Zeit ohne Glaubenskämpfe, der Ausdruck eines durch keine Erdenschwere gespannten geistigen Hochschwunges, durfte in restloser Auswirkung germanischen Bewegungsstrebens Blick und Sinn aus dem Opferraum hinaus in die Höhe des Himmels lenken. Andere Zeiten aber bauten nach der Opferidee. Das alte Christentum wollte den Altar mitten in die Gemeinde gesetzt haben und gestaltete daher auch den Raum von ihm aus. Die romanische Kunst baute Kreuzkirchen mit Vierungskuppeln, und gerade in ihrer letzten und höchsten Entwicklungsstufe kehrte sie am Rhein zu rein zentralen Grundrissen zurück. — In der bildnerischen Ausstattung der Kirche haben spätere Zeitalter dem Gotteshause meistens eine Sammlung von Bildstoffen gegeben, die mit dem Opfergedanken in keinem Zusammenhang standen. In der altchristlichen Kunst aber und im Orient bis ins hohe Mittelalter hinein sehen wir auch nach dieser Seite hin christozentrisches Empfinden: Der Christus-König beherrscht in mächtigem Bilde von der Concha aus den ganzen Raum.

Mit dem Gesagten sind die Forderungen des christozentrischen Bauens und Bildens aus ihren religiösen und künstlerisch-formalen Gesichtspunkten hergeleitet und mit der kunstgeschichtlichen Entwicklung verglichen. Auf ihrem Grunde kommt es zur Auswirkung des Programms

zu konkreten Vorschlägen und Regeln. Als Grundriß einer christozentrischen Kirche ist zentrale Form möglich, sei es als Rund-, sei es als Kreuzkirche, aber auch der Langhausbau, vor allem mit Querhaus, immer aber unter Vermeidung der Seitenschiffe. Der Altar steht möglichst an dem Punkte, von dem die Raumteile ausgehen, er ist der Kristallisationsmittelpunkt des Raumes. Er steht auf einer durch einige Stufen gebildeten Erhöhung. Entscheidend wichtig ist, daß die Altarstelle durch eine bedeutende Überhöhung hervorgehoben werde, der gegenüber die Laienräume niedrig erscheinen dürfen. Der im Raum freistehende Altar hat selbstverständlich keinen Aufbau, nur Tabernakel, Expositorium und Leuchterbank, er wird passend durch ein Baldachin überwölbt. Die Kommunionbank zieht sich um den Altar herum. Wenn die Kirche ein Langhaus hat, sodaß also für den Blick der meisten Beschauer der Altar einen Flächenhintergrund erhält, so muß dieser durch reichen Schmuck stark betont werden. Ist der Hintergrund eine flache Wand, so kann er sogar eine Art von Altaraufbau erhalten, ohne daß aber der Altar selbst an die Wand gerückt und seiner Tischform beraubt wird. Noch passender aber würde der Altarhintergrund als kleine Apsis geformt, die bei größeren Anlagen sogar als Sonderkirche gebraucht werden könnte. In den Armen links und rechts vom Altar dürfen die Plätze für die Kinder angeordnet werden. Nebenräume wären zu schaffen für Andachtskapellen, für die heilige Taufe usw.

Fürs Äußere der Kirche fordert man Wegfall der Westtürme, durch die ja die der Opferstätte gerade entgegengesetzte Seite betont wird. Was im Äußeren Hervorhebung verdient, ist die Altarstelle: es entsteht also ein niedriger Vierungsturm oder eine Kuppel, die zugleich den Raum für die Glocken bieten. Der bildnerische Schmuck der Kirche muß nach einheitlichem Gedankengang ausgewählt sein und muß die Ausprägung des großen Grundgedankens der Kirche bieten.

Erwähnt sei zum Schlusse noch die Wichtigkeit, die dem Kirchentitel verliehen wird. In einer Zeit wie die unsere sollten neue Bauten seltener nach einem Heiligen genannt werden, wir brauchten eher Titel aus dem Schatze der fundamentalen Wahrheiten, eine Dreifaltigkeitskirche, eine Schöpferkirche, eine Erlöserkirche, eine Sakramentskirche usw. Der Titel soll dann aber auch die gesamte bildnerische Ausstattung und, was recht oft möglich sein wird, die Raumgestaltung und die Formung des Äußeren bestimmen.

Mit einem Worte: die christozentrische Kunst will uns Kirchen bauen, die echt katholischen Sinnes in der Sprache der Steine und der Farbe die Worte des Weiheritus mitbeten: Du Jesus Christus, selber Anfang und Ende, in dem der Vater erst alles schuf, Du seiest Beginn und Wachstum und Vollendung diesem Werke, das zum Lobe und zur Ehre Deines Namens nun entsteht."

II.

Solchen Gedankengängen werden Priester und ausübende Künstler mit derselben Freude folgen. Wenn Bemerkungen dazu ausgesprochen werden — und wo in künstlerischen Dingen erheben sich keine Bedenken? —,

so können sie nur den Zweck der Klarstellung und Ergänzung, keineswegs den einer Widerlegung haben.

Daß die Wortführer der christozentrischen Kirchenkunst sich es versagt haben, ihre Ideale über die Formengebung der bildnerischen Ausstattung der Kirche bestimmt auszusprechen, kann man verstehen. Denn ein entscheidendes Wort über die Einführung moderner Bildnerei und Malerei ins Gotteshaus sprechen zu wollen, dürfte bei der völligen Ungeklärtheit dieser Strömungen heute noch vergebliches Beginnen sein. Wohl aber hörte man gerne eine Auseinandersetzung der dargelegten Grundsätze mit den Notwendigkeiten kleinerer oder mittlerer Bauten, vor allem mit denen der Landkirchen. Zentrale Altarstellung setzt für gewöhnlich ein größeres Ausmaß des Baues voraus. Wird die kleinere Kirche den Altar nicht fast immer vor einer Endwand aufbauen müssen? Und sollte in diesem Falle nicht auch ein Altaraufsatz in irgend einer Form notwendig sein?

Noch nach anderer Richtung hin scheint die Landkirche sich jenen Forderungen zu entziehen. Auf dem Lande und glücklicherweise auch unter städtischen Verhältnissen haben wir noch manche heimatliche Ortstradition religiöser Art. Sie verbindet den Ort mit seiner Geschichte, die jetzige Generation mit ihren Vorfahren. Besonders für den Bürger der kleinen Stadt bildet sie einen Hauptgrund seines Selbstbewußtseins, und für ihn wie für den Dörfler ist sie ein Stück der Heimat. über den hohen religiös-pädagogischen Wert des Heimatsinnes sind nun alle einer Ansicht. Reicher an übernatürlichem Segen denn jene Darstellung fundamentaler Glaubenswahrheiten sind also für manche unserer Gemeinden vielleicht Bilder aus dem ortsgeschichtlichen religiösen Gedankenkreis, mögen ihre Stoffe an sich vielleicht auch eine recht periphere Stellung unter den religiösen Wahrheiten einnehmen. Die unmittelbare Nähe des Altars allerdings wird regelmäßig Darstellungen dogmatischer Art gewidmet sein.

Der reine Langhausbau ohne Querschiff, unter Anlehnung des Altars an eine Endwand, scheinen überhaupt mehr Ehre zu verdienen, als sie von Vertretern christozentrischer Kunst manchmal empfangen. Gewiß soll der Heiland das Zentrum des Gotteshauses sein. Aber dieser Satz muß nicht ohne weiteres nur so verstanden werden, daß der Herr und sein Altar nun auch den räumlichen Mittelpunkt des Baues oder wenigstens den Kristallisationspunkt der Raumgestaltung bilden müssen. Gefordert wird zunächst nur ein Mittelpunkt der Ehre, des Ranges, der Gedanke, also eine erste, eine das Ganze beherrschende Stelle, die zum Ausdruck bringt, daß die gesamte Gemeinde teilnimmt an dem, was hier geschieht. Und diese Forderung wird erfüllt auch in der reinen Langhauskirche und bei Anlehnung des erhöhten Aufsatzaltares an die Endwand. — Ja, sogar eine raumbildende Kraft der Altarstelle wird hierbei mancher Architekt empfunden haben, obschon er die geschichtliche Entstehung der Langhauskirche aus dem Gedanken der Längsachse heraus selbstverständlich genau kannte. Nicht den Kirchenraum, sondern den Altar wird er als das primär Gegebene angesehen haben, und als Aufgabe wird ihm erschienen sein die Formung eines Raumes aus diesem Gegebenen heraus. Und so entstand für ihn der Langhausraum aus der

Altarſtelle. Iſt der reine Langraum und die Altarſtellung an ſeiner Endwand auch vom Opfergedanken aus nun gerechtfertigt, dann wird auch der Altaraufſatz nicht zu verdammen ſein, der ja den Altar betont, und den ja auch die ſtrengſten Vertreter der chriſtozentriſchen Kunſt ſeiner Wirkung aufs Auge nach gutheißen, wenn ſie eine beherrſchende Ausſchmückung der in einiger Entfernung hinter dem Altartiſch ſtehenden Kirchenwand befürworten. Daß die einfache Tiſchform die ehrwürdigſte Geſtalt des Altares wäre, bleibt ſelbſtverſtändlich unbeſtritten.

Die berechtigte Empfehlung des Zentralbaues kann leicht zu Mißverſtändniſſen führen. Der reine Zentralbau iſt äſthetiſch der ſchönſte und unſerer heiligen Liturgie entſpricht er vollkommen. Vorausgeſetzt iſt aber dabei, daß der Altar nun auch wirklich den Platz in der Mitte erhält, denn nur ſo entſteht ein nach allen Seiten hin harmoniſches Gebilde, aus dem Altar heraus kriſtalliſiert, für den Wert des heil. Opfers der würdigſte Ausdruck, und für die Verſammlung der Opferteilnehmer wenigſtens unter den Verhältniſſen des Altertums die glücklichſte Anordnung. So hat denn auch in den altchriſtlichen Zentralbauten der Altar im mathematiſchen Mttelpunkte geſtanden. Aber eben zu dieſer Anordnung können wir uns heute kaum aufſchwingen: für die meiſten Bauherren iſt die Revolution gegen nun einmal beſtehendes Herkommen zu ſchroff, und ſie bedenken auch, daß eine den Opfertiſch wirklich umringende Anordnung der Plätze im Intereſſe der Ordnung nicht immer zu wünſchen iſt. So iſt denn, und das iſt die eben angedeutete Befürchtung, eine Vermittlung recht naheliegend, und da und dort iſt ſie bereits verſucht worden: moderne Architekten errichteten, einige Male infolge eines Kompromiſſes zwiſchen Baumeiſter und Bauherren, Kirchen zentralen oder faſt zentralen Grundriſſes, verwieſen aber den Altar in eine dem Hauptbau angehängte Apſis.

Schon wiederholt war in der kunſtgeſchichtlichen Vergangenheit dieſe Grundrißlöſung aufgetaucht, aber in jedem Falle war ſie alsbald wieder verlaſſen worden, mochten auch noch ſo berühmte Bauten ſie vertreten. Zu offenſichtlich und zu ſtark war in ihr ein innerer Widerſpruch. Im Hauptraum, dem runden oder polygonen Gebilde, ſtrömen Kräfte nach oben, wo die mächtig erhöhte Kuppel ſie ſammelt und auffängt — zugleich aber geht eine andere Bewegung durch den Raum, die Blickrichtung auf den Altar hin, und dieſe letztere Richtung iſt mit der erſten in keine Harmonie zu bringen.

Zu einigen Bemerkungen regt auch die Polemik an, die die Vertreter der chriſtozentriſchen Kunſt gegen hohe Türme und beſonders gegen den Weſtturm führen. Allerdings ſteht der Weſtturm zur raumbeſtimmenden Idee einer Opferkirche in ſcharfem Gegenſatz, er bringt eine Diſſonanz zwiſchen Inneres und Äußeres der Kirche. Die Außenſilhouette einer Weſtturmkirche führt den Blick vom niedrigen Chorſchluß über das Schiff hin durch den Turm zur Spitze, die zu der Unendlichkeit des Himmels weiſt. Fürs Innere aber iſt der Turm ohne jede Funktion; nichts erinnert an ihn. Der Raum ſtrebt in ganz entgegengeſetzter Bewegung von Weſten nach Oſten zum Altare hin; unbeſtreitbar fehlt dem Kunſtwerk die voll-

kommene Einheit. — Aber nur haften einmal an dem ragenden Turm alle die großen seelischen Werte des sursum corda, und den westlichen Kirchturm wird das Volk sich nicht leicht rauben lassen, besonders nicht in Nord- und Westdeutschland, wo man im Gegensatze zu Süddeutschland die mittelalterlichen Vierungstürme wenig kennt. Eine andere Lösung des Turmproblems aber dürfte auch bei einfachen Langkirchen sowohl dem Volksempfinden wie den Erfordernissen der künstlerischen Einheit des Baues entsprechen. Es ist der einigermaßen hohe Turm über dem Chorraum oder am Ostende der Kirche. Die rheinische und lothringische romanische Kunst hat ihn in richtigem Empfinden oft genug angewendet, im heutigen Kirchenbau scheinen fast nur süddeutsche Architekten ihn zu schätzen.

III.

Über die Vorzüge des christozentrischen Kunstprogramms zu sprechen, ist leichte Mühe und große Freude. Nur ein kühner Optimist allerdings könnte in ihm bereits die endgültige und allseitige Lösung der modernen Stilfrage für uns sehen, denn nach einem Jahrhundert der Resignation kann nicht mit einem Schlage die schöpferische Kraft erwachen, noch die erwachte den richtigen Weg finden.

Aber im christozentrischen Programm erblicken wir mindestens ein Mittel, um uns von vielem Schlechten der jüngsten Vergangenheit loszulösen. Wir sind jetzt alle nicht mehr zufrieden mit der sinnlichweichen Süßigkeit unserer gewöhnlichen Kirchenplastik, infolge deren gerade die Männerwelt keine seelische Nahrung mehr aus dem Statuenschmuck der meisten Kirchen zu ziehen vermag. Heraus möchten wir auch aus jener Gedankenarmut, die für alle Heiligen, so verschieden auch ihre geistige Physiognomie gewesen ist, ein und denselben Normalcharakter aufgestellt hat. Anderseits aber sehen wir die profane Plastik und Malerei oft in einem so schrankenlosen Individualismus und daher in einer dem Empfinden der Kirche so fernen Formensprache, daß sie kaum für das private Andachtsbild, gar nicht aber als Kirchenschmuck in Anwendung gebracht werden können. Dagegen dürften bildliche Darstellungen in jener Objektivität, wie wir sie oben empfohlen sahen, zugleich aber individuell durchempfunden, auf dem Wege zur neuen kirchlichen Plastik und Malerei liegen, wenn auch über ihre konkrete Formengebung noch viel Meinungsverschiedenheit, schwankend von einer kräftigen Romantik über die Beuroner Art hin bis zu einem stark gemilderten Expressionismus, obwalten muß.

Auch als Unterstützung für die liturgische Bewegung ist die christozentrische Kunst zu begrüßen. Was wir an dieser Bewegung haben, wissen wir. Sie ist mehr als die Auffrischung einer vergessenen Gebetsform, mehr auch als die sich ausbreitende Art eines berühmten Klosters oder eines altehrwürdigen Ordens; sie ist ein Symptom neu erwachenden kirchlichen Gemeinschaftsgeistes, und ein Mittel, die von überstarkem Subjektivismus angekränkelte Frömmigkeit heutiger Menschen wieder in den mächtigen Strom kirchlichen Lebens einzutauchen.

Es vergeht keine Tagung über christliche Kunst, in der die ernsten christlichen Künstler nicht nach besserer Verbindung mit dem

Priester rufen. So sehr sie auch ein Hineinreden der Theologie in rein künstlerische Dinge scheuen, ebenso ehrlich sehnen sie sich nach Ideenbefruchtung und religiöser Gesinnungsbildung seitens des Priesters. Das Mittelalter besaß diese Verbindung zwischen Kirche und Kunst, nicht etwa, weil gelegentlich ein Bischof oder Abt zugleich auch Architekt von Fach war, sondern weil auch der Laienkünstler in einer ganz und gar kirchlich durchwehten Atmosphäre lebte. — Die christozentrischen Ideen sind einer der besten Versuche zur religiösen Anregung unserer Künstlerschaft. Die Beschäftigung mit ihnen wirkt auf den Künstler wie ein liturgischer Kursus oder wie Exerzitien mit liturgischer Grundlage. Noch mehr Bücher in diesem Geiste wären für unsere auf religiöse Anregung wartende Künstlerschaft eine wahre Wohltat.

Die besprochenen Grundsätze bieten, um ihre erfreulichste Seite zuletzt zu erwähnen, eine Hoffnung auf gesunde Weiterentwicklung der kirchlichen Kunst, und damit auf eine neue Welt von Schönheiten zu Gottes Ehre. Daß die Kirche, selbstverständlich nicht durch ihre amtliche Lehrtätigkeit, sondern in der Praxis ihrer Vertreter, modernem Bauen sich bis vor wenigen Jahren ganz verschlossen hat und auch jetzt noch oft verschließt, ist wohl nur in den allerwenigsten Fällen mit dem Fremdartigen und Ungewohnten eines Gotteshauses in neuzeitlichen Formen zu begründen. Denn nachdem wir der Reihe nach sämtliche Stile ohne jede Ausnahme zu einer Art Auferstehung berufen haben, nachdem es uns nicht gestört hat, daß in dicht einander benachbarten Orten die romanische Kunst, die Hochgotik, die Spätgotik und das Hochbarock fast genau zur gleichen Zeit sich am Kirchenbau versuchten, da wird kaum ein Theologe einzig und allein wegen der Fremdartigkeit ihrer Formen die Moderne ablehnen. Der Grund muß tiefer liegen; er beruht, wie bereits erwähnt, in einer Gesinnungsverschiedenheit zwischen heutiger Kunst und Kirche. Aus dieser Gesinnungsfremde wird die moderne Kunst sich nicht erheben, wenn sie zu der Überzeugung gelangen sollte, daß grundsätzlich und für immer das Neue vom Gotteshause ferngehalten werden soll. Sobald neuzeitliches Schaffen sich zeigt, das von gläubig frommer Gesinnung eingegeben ist, werden wir ihm gegenüber leicht dieselbe freudig aufnehmende Stellung einnehmen, die das Mittelalter gegenüber den damals oft schnell auftretenden neuen Formen fand. Jene gläubige Gesinnung aber spricht, wie aus vielem anderen in den letzten Jahren, gerade aus einer Kunst, die nichts anderes sein will als eine fromme Dienerin der Liturgie.

Daher wird auch kein Vernünftiger den Stab über sie brechen, wenn er, was sicher der Fall sein wird, aus seelsorglichen oder künstlerischen Gründen einzelne ihrer Züge nicht billigen kann. Wer die eben keimenden Pflanzen deswegen zertritt, weil noch Erdkrumen an ihnen haften, dessen Garten wird bald eine Wüste sein, in der nur mehr abgestorbene Strünke stehen.

Unsere Missionen

Von P. Johannes Paas, Missionsseminar der Weißen Väter, Trier.

Wer in diesem Jahre, der Einladung des Heiligen Vaters folgend, die ewige Stadt besucht, kann dort eine Veranstaltung bewundern, die das heilige Jahr 1925 vor allen vorausgegangenen auszeichnet und ihm einen besonderen Charakter verleiht. In weiten Räumen ist eine Ausstellung eingerichtet, in der Gegenstände aus allen Teilen der Welt, die auf das Missionswerk der Kirche Bezug haben, zu sehen sind. Es ist eine Missionsausstellung größten Stiles, wie sie die Welt bisher noch nicht geschaut hat.

Den Zweck dieser einzigartigen Veranstaltung hat der Heilige Vater selbst in seiner Eröffnungsansprache am 21. Dezember 1924 dargelegt. Die Missionsausstellung soll den Besuchern der ewigen Stadt wie in einem Anschauungsunterricht vor Augen führen, was die katholische Kirche im Laufe der Jahrhunderte für die Ausbreitung des Glaubens auf dem weiten Erdenrund getan hat. Sie soll aber auch in dieser für die Entwicklung des Missionswerkes so entscheidenden Zeit allen Christen der Welt die überragende Bedeutung, die Wichtigkeit und Dringlichkeit der Missionsaufgabe unserer heiligen Kirche zum Bewußtsein bringen.

Missionsbelehrung soll zur Missionskenntnis führen, diese aber zum Missionsverständnis und zur Missionsliebe. Missionsliebe aber wird Missionsbegeisterung hervorrufen und beide, Missionsliebe und Begeisterung, werden einen jeden in seinem Wirkungsbereiche zu eifriger Missionstat antreiben. Nur dann kann unsere heilige Kirche die große, verantwortungsvolle Aufgabe erfüllen, die ihr durch die Entwicklungen der Neuzeit in den Missionsländern erwachsen ist.

Dem gleichen großen Ziele möchten auch die Ausführungen dienen, die der Pastor bonus unter obigem Titel in zwangloser Folge bringen will. Sie möchten den Leser bekannt machen mit dem heutigen Stand des Missionswerkes in den verschiedenen Ländern, mit den Missionsarbeitern, die dort wirken, mit den Schwierigkeiten und Hemmnissen, die sich ihrem Wirken entgegenstellen, mit den Fortschritten ihrer Arbeiten und den neuesten Entwicklungen auf dem Gebiete des Missionswesens. Freilich ist das katholische Missionswerk so weltweit, so vielseitig und so umfassend, daß eine lückenlose Darstellung seiner Arbeiten und Erfolge auf beschränktem Raume unmöglich ist. Aber einer gewissen Kenntnis dieses Werkes kann kein gebildeter Katholik und vor allem kein Theologe entraten. Ohne sie würde er seine Kirche nur zum Teile kennen, ja eines der wichtigsten Gebiete kirchlichen Lebens und katholischer Betätigung bliebe ihm unbekannt.

Es ist nun für die Geistlichen und gebildeten Laien, die dem Missionswerk viel Verständnis entgegenbringen und ihm ihre werbetätigen Dienste leihen wollen, äußerst schwer und zeitraubend, sich durch eigenes Studium und Suchen in den Missionsblättern eine zuverlässige Kenntnis der Missionen anzueignen. Darum möchten diese Darstellungen einem wirklichen Bedürfnis entgegenkommen bei allen denen, die sich in kurzer Zeit über den Stand unserer Missionen und die wichtigsten Ereignisse auf dem Missionsfelde unterrichten wollen. Dem angegebenen Ziele entsprechend ist zunächst ein freilich nur flüchtiger Rundgang durch die verschiedenen Missionsgebiete geplant. Nach dieser zusammenhängenden Darstellung wird es dann leichter sein, auf der gebotenen Grundlage weiterzubauen und die Fortentwicklung des Missionswerkes zu verfolgen. Wenn dabei auch in echt katholischem Geiste alle Missionen der Erde berücksichtigt werden, so sollen doch die Gebiete, in denen deutsche Glaubensboten wirken, eine besondere Berücksichtigung erfahren.

Die Bedeutung der ostasiatischen Missionsgebiete legt den Gedanken nahe, den Rundgang im fernen Osten mit den alten Kulturstaaten China und Japan zu beginnen.

Die katholische Kirche in Japan.

Daß die katholische Missionstätigkeit in Japan, dem Lande, das in den letzten Jahrzehnten so erstaunlich schnelle politische und kulturelle und auch religiöse Entwicklungen durchgemacht und sich zur Stellung einer Großmacht im fernen Osten emporgeschwungen hat, von der allerhöchsten Bedeutung ist, liegt auf der Hand. Als führende Macht in Ostasien wird Japan von den Weltmächten nicht nur nicht bevormundet wie die meisten seiner asiatischen Verwandten, sondern hat sogar im Rate der Völker Sitz und Stimme mit den angesehensten Staaten der Erde. Auch die Ostasiaten selber erkennen seine geistige Überlegenheit unumwunden an. Besonders seitdem es im Kampfe mit Rußland eine so glänzende Probe seines Könnens und seiner Fähigkeiten gegeben hatte, füllten sich auch seine Schulen mit ganzen Scharen von wissensdurstigen Nichtjapanern. Japanische Kaufleute, japanische Erzeugnisse überfluteten Ostasien und waren die besten Pioniere japanischen Wesens, Denkens und Fühlens. Kurz, Japan ist tonangebend in ganz Ostasien.

Und dieses Japan ist „auf der Suche nach einer Religion". Wenn es sich auch vorerst die abendländische Kultur angeeignet hat ohne die religiös-sittliche Grundlage, auf der jene beruht, so ist es doch klar, daß es dabei nicht bleiben, daß die religiöse Entwicklung Japans nicht abgeschlossen sein kann. Die Zukunft wird darum zeigen, welcher Religion die Mehrheit des japanischen Volkes den Vorzug geben wird. In doppelter Hinsicht ist also der Erfolg oder Mißerfolg der katholischen Mission in Japan von entscheidender Bedeutung, nämlich unmittelbar für die religiöse Entwicklung im Inselreiche selbst und mittelbar für die Zukunft der Missionsarbeit in den von Japan beeinflußten Ländern des Ostens.

So wichtig die katholische Missionstätigkeit in Japan ist, so groß sind aber auch die Schwierigkeiten, mit denen sie zu kämpfen hat. Nur auf einige sei kurz hingewiesen. Der japanische Volkscharakter selbst steht dem Werke im Wege durch seine starke Neigung zur Sinnlichkeit, durch eine allzu materialistische Denkungsart, die wenigstens im modernen Japan eine traurige religiöse Gleichgültigkeit zur Folge hat, und durch einen übermäßigen Nationalstolz, der die europäischen Religionen verachtet, als ob sie sich überlebt hätten. Ein großes Hindernis bilden auch die gesellschaftlichen Verhältnisse. Ein eigentümliches Zunftwesen umschließt besonders auf dem Lande ganze Ortschaften und raubt dem Einzelnen fast jedes Selbstbestimmungsrecht. Die Gährung, welche die soziale Lage der Arbeiter, der durch den Krieg verschärfte Klassengegensatz und die zurückgebliebene soziale Gesetzgebung hervorrufen, ist kein guter Nährboden für die zarte Pflanze des Christentums.

Obschon man nicht von Religionsfeindlichkeit der japanischen Regierung sprechen kann, so hat sie doch das Wirken der Mission in empfindlichster Weise gehemmt durch die Einrichtung der obligatorischen, religionslosen Volksschulen, die das Kind bis zum 10. Lebensjahre besuchen muß. Die höhern Privatschulen haben nur dann die Berechtigung zu den staatlichen Prüfungen, wenn sie auf die Erteilung des Religionsunterrichtes verzichten. Das japanische Staatsideal ist zudem aufs engste verknüpft mit der alten Volksreligion des Schintoismus. Mußte doch noch vor einigen Jahren ein Professor an der kaiserlichen Universität, der die Götterabstammung des Mikado geleugnet hatte, öffentlich widerrufen, worauf dann seine Absetzung erfolgte.

Der Schintoismus ist also noch lange nicht zur Ohnmacht verurteilt, im Gegenteil seine Vertreter sind rührig wie kaum zuvor. Mächtig ist auch der Buddhismus, der sich sehr weitherzig den neuen Zeitverhältnissen anpaßt und sich gar als die große Friedens- und Weltreligion aufspielt.

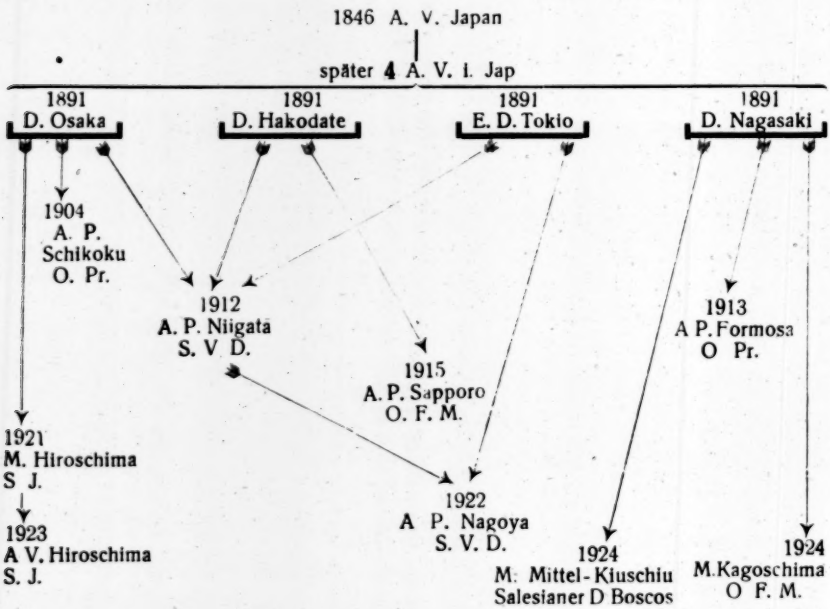
Nicht weniger groß als diese im Missionsobjekt liegenden Schwierigkeiten sind jene, die sich aus dem Missionssubjekt ergeben. Da ist zunächst auf den Einfluß der protestantischen Missionen hinzuweisen. Schon durch die Zahl ihrer Arbeiter (1917 waren es schon 1075 Ausländer und 3011 einheimische Gehülfen) haben die Protestanten einen großen Vorsprung. Andere für sie günstige Bedingungen kommen hinzu: der überwiegende Einfluß protestantischer Großmächte, die sehr früh einsetzende, der katholischen weit überlegene Schultätigkeit, der seichte Rationalismus, den sie predigen, die reichen Mittel, die ihnen zu Gebote stehen, wodurch der Japaner nur zu leicht zur Annahme kommt, die Religion der armen Katholiken sei die „dekadente Religion dekadenter Völker", endlich die blühende Pressetätigkeit und Literatur, für die große Summen ausgegeben werden, und wodurch die öffentliche Meinung zu Ungunsten der Katholiken beeinflußt wird. Ein großes Hindernis ist an und für sich schon die konfessionelle Spaltung der Christen, aber viel schlimmer noch wirkt das schlechte Beispiel und die kirchenfeindliche Gesinnung mancher Europäer und der Giftkeim, den viele Japaner von den ungläubigen Universitäten Europas mitgebracht haben. Die Armut der katholischen Mission behindert diese in jeder Hinsicht, in der Ausdehnung ihrer Schultätigkeit, ihrer Presse, ihrer charitativen Arbeiten und besonders in der Ausbildung von Katechisten, die in Japan unbedingt eine höhere Bildung haben müssen. Im Vorteil ist die katholische Kirche ohne Zweifel durch ihre geschlossene Einheit, die dem Japaner imponiert und manche Edelgesinnte anzieht, besonders seitdem nach der furchtbaren Erdbebenkatastrophe der religiöse Gedanke sich doch noch mehr und mehr Bahn bricht.

Diese Ausführungen geben einen Maßstab zur Beurteilung der Erfolge unserer Missionen in Japan.

Die erste Periode japanischer Missionsgeschichte begann im Jahre 1549 mit der glorreichen Tätigkeit des hl. Franz Xaver und endete mit der blutigen Verfolgung, die von 1587—1638 dauerte. Seit 1650 lag dann die katholische Kirche in Japan vollständig in Trümmern. Erst als sich das Inselreich in den vierziger Jahren des vorigen Jahrhunderts dem Auslande nicht mehr verschließen konnte, begann Gregor XVI. 1846 mit der Errichtung eines Apostolischen Vikariats; aber erst 1858 fanden die ersten Missionare Aufnahme. Kaum hatten sich die seit 200 Jahren christlich gebliebenen Gemeinden um die neuen Priester geschart (1865), da brach abermals eine Verfolgung aus (1869). Doch 1873 bezw. 1884 und 1889 wurde Religionsfreiheit gewährt. Die folgenden Jahrzehnte bilden „das goldene Zeitalter der japanischen Mission". Zu den Priestern des Pariser Seminars, denen die Mission seit 1844 anvertraut war, kamen andere Missionsarbeiter: 1876 die Maristenschulbrüder, 1904 spanische Dominikaner, 1906 die deutschen Franziskaner, 1907 die Steyler Patres, 1908 die deutschen Jesuiten usw. Die Zahl der Katholiken betrug 1876: 16 600, es waren fast nur Nachkommen der alten Christen; der jährliche Zuwachs belief sich ungefähr auf 800—1000. Der Erfolg blieb auch im ersten Jahrzehnt des 20. Jahrhunderts ungefähr derselbe, obschon der Krieg mit dem christlichen Rußland den Fortgang der Mission ungünstig beeinflußte.

1902 weist die Statistik auf: 57 195 Katholiken, 118 europäische und 32 einheimische Priester, 267 Katechisten, 235 Schwestern (darunter eine einheimische Genossenschaft); 1905 waren es 60 000 Bekehrte, 1913 bereits 72 000 und 1917: 77 500. Weder absolut noch relativ, d. h. im Vergleich mit andern christlichen Bekenntnissen sind jedoch die Erfolge der katholischen Mission sehr erfreulich zu nennen. In Prozenten ausgedrückt vermehrten sich nämlich von 1900—1910 die Protestanten (1903: 37 Sekten) um 80 Prozent (1910: 76 560 Anhänger), die Russen um 25 Prozent (1910: 31 500 Anhänger), die Katholiken nur um 18 Prozent.

Die Entwicklung der katholischen Hierarchie in Japan veranschaulicht folgendes Schema:



E. D. = Erzdiözese, D. = Diözese, A. V. = Apostolisches Vikariat, A. P. = Apostolische Präfektur, M. = Mission.

Wie sich aus dem Schema ergibt, wurden von der Erzdiözese Tokio und den Diözesen Osaka, Hakodate und Nagasaki, die Leo XIII. 1891 errichtete, im Laufe der letzten 30 Jahre abgetrennt:

1904 die den Dominikanern anvertraute Apostolische Präfektur Schikoku;

1913 die Präfekturen Niigata (Steyler Patres) und Formosa (Dominikaner);

1915 die Präfektur Sapporo (thüringische Franziskanerprovinz);

1921 die Mission der deutschen Jesuiten unter Erzbischof Döring, Hiroschima, die 1923 zum Apostolischen Vikariat erhoben wurde;

1922 die Präfektur Nagoya (Steyler Patres);

1924 die Missionen Mittel-Kiu-Schiu (Salesianer) und Kagoschima (Franziskaner, Kanadier).

Während der Kriegszeit litt die Mission infolge der Einberufung von 60 Missionaren des Pariser Seminars an Personalmangel und mußte sich das deutsche Personal mancherlei Beschränkung auferlegen. Auch das Erdbeben vom September 1923 brachte der Mission sowohl Verluste an Menschenleben als auch besonders viel Sachschaden. Doch ist man allenthalben am Wiederaufbau.

Sehr erfreulich und von Bedeutung für die Weiterentwicklung der Mission sind noch drei Ereignisse der letzten Jahre:

Durch die Gesandtschaft des Heiligen Vaters an den Mikado gelegentlich seiner Kaiserkrönung 1916 wurden gute Beziehungen zwischen dem

Vatikan und der Tigerpforte angebahnt. Die Regierung beantragte sogar die Errichtung einer eigenen Botschaft beim Heiligen Stuhle.

Im Jahre 1920 wurde die Kirche Japans enger mit dem Heiligen Stuhle verbunden durch die Errichtung einer Apostolischen Delegatur; Apostolischer Delegat ist Marius Giardini.

Endlich fand nach umfassenden Vorbereitungen vom 5.—19. Oktober 1924 in Tokio das erste japanische Nationalkonzil statt, zu dem alle elf Oberhirten Japans erschienen waren, während Korea nicht dazu berufen wurde.

Über den gegenwärtigen Stand der japanischen Mission möge folgende Statistik Aufschluß geben; eine Reihe von Angaben reicht freilich bis in das Jahr 1921 zurück.

Miss.-Sprengel	Gründungsjahr	Berichtsjahr	Missionare	Katholiken	Priester		Priester-Seminaristen	Brüder	Schwestern	Katechistinnen	höhere Schulen	Schüler (-innen)	Katechumenen [6]
					Europ.	Eingeb.							
Tokio E. D. . . .	1891	1921	Pariser Seminar	10 532	35	3	18	44	109		5?[3]		
Nagasaki D. . . .	1891	„	„	57 499 [1]	25 [1]	29 [1]	31	29 [1]	47 [1]		1 ?		
Osaka D.	1891	„	„	4 555 [2]	27 [2]	3 [2]	2	9 [2]	26		1 ?		
Hakodate D. . . .	1891	„	„	2 884	24	3	3	51	75		?		
Schikoku A. P. . .	1904	„	Dominikan. (Spanier)	535	8	--	—	—	?		1		
Nigata A. P. . .	1912	„	Steyler (Deutsche)	466	18 [3]	—	8	? [3]	9 [3]	16	3?[3]		
Formosa A. P. . .	1913	„	Dominikan. (Spanier)	4 893	10	—	—	—	9		?		
Sapporo A. P. . .	1915	„	Franziskaner (Deutsche)	1 329	12	—	6	2	19		1?[3]		
Nagoya A. P. . .	1922	„	Steyler (Deutsche)	ca. 300	[3]	—	[3]	? [3]	[3]		?		
Hiroschima A. V. . .	M 1921 V 1923	923	Jesuiten (Deutsche)	ca. 1 000 [3]	7 [3]	[3]	1 [4]	1?[3]	?		1		
Kagoschima M. . .	1924	1924	Franziskan. (Kanadier)	? [1]	[1]	[1]	[1]	? [1]	? [1]				
Mittel-Kiu-Schiu M. .	1924	1924	Salesianer Don Boscos	2 212 [1]	[1]	[1]	[1]	[1]	[1]				
				82 993	159	38	69	135	294	ca. 600	?	?	?

Anmerkungen:

[1] In den Zahlen von Nagasaki sind die der neu abgetrennten Missionen Kagoschima und Mittel-Kiuschiu enthalten, auch wenn bei letzteren Zahlen angegeben sind.

[2] Das Gleiche gilt für Osaka und das von ihm abgezweigte Hiroschima, hier mit Ausnahme der Schwestern.

[3] Das Gleiche gilt endlich auch für Nigata und das von ihm gelöste Nagoya mit Ausnahme der Christenzahl.

[4] Studiert in Rom. — Uebrigens besteht dort schon eine ganze Kolonie jap. Theologen; nur ist nicht ersichtlich, welchem Sprengel sie angehören.

[5] Darunter ein Priesterseminar. Von den andern Sprengeln ist unbekannt, ob sie ein eigenes Seminar haben oder ihre Kandidaten in ein Zentralseminar schicken.

[6] Die Katechumenenzahl ist fast nirgendwo angegeben; doch ist sie wohl überall äußerst klein.

Nach den letzten Berichten beträgt die Katholikenzahl rund 83 000. Sie ist gegenüber dem Vorjahre 1923 um 4849 Seelen gewachsen, ein guter Erfolg im Vergleich mit dem Zuwachs in früheren Jahren. Trotzdem ist die Zahl der Katholiken noch allzu bescheiden sowohl der Gesamteinwohnerzahl (ca. siebzig Millionen), von der sie kaum $^{4}/_{20}$ Proz. ausmacht, als auch den Protestanten gegenüber, die die Zahl 100 000 bereits überschritten haben, während die russisch-orthodoxe Kirche 35 000—40 000 Anhänger zählen mag.

Das Missionspersonal setzt sich zusammen aus 159 europäischen und 38 einheimischen Priestern, 135 Brüdern und 294 Schwestern. Letztere gehören verschiedenen Genossenschaften an: Schwestern vom hl. Maurus, vom hl. Paul von Chartres, Damen vom hhl. Herzen (französische) — Franziskanerinnen-Missionarinnen Mariens, Dienerinnen des heiligen Geistes, St. Georgsschwestern (deutsche) —, Schwestern Unserer Lieben Frau (amerikanische) und Schwestern vom Kinde Jesu.

Zu den Missionsarbeitern zählen auch die Mitglieder beschaulicher Orden, die in Japan ihre Klöster haben. Das Zisterzienserkloster Unserer Lieben Frau vom Leuchtturm in Hakodate zählt 48 Priester, Brüder und Kleriker, darunter 36 Japaner; das Zisterzienserpriorat in Tobetsu beherbergt 9 europäische und 28 japanische Religiosen. Unter den 61 Bewohnerinnen des Zisterzienserinnenklosters Unserer Lieben Frau von den Engeln bei Hakodate befinden sich 41 Japanerinnen. Diese Klöster wollen durch Gebet und Beispiel einen christlichen Kern der Bevölkerung schaffen. Endlich sei noch der einheimischen Schwesterngenossenschaft der „Liebhaberinnen des Kreuzes" gedacht, die ohne Ordenskleid ein gemeinsames Leben führen und als Katechistinnen der Mission unschätzbare Dienste leisten.

Ein kurzes Wort über die deutschen Missionaren anvertrauten Missionsgebiete in Japan. Im Jahre 1924 waren es:

1. Die Apostolische Präfektur Niigata. Sie nimmt den nordwestlichen Küstenstreifen Nippons ein und ist ungefähr zweimal so groß wie Sachsen. Seit 1912 ist sie den Steyler Patres anvertraut. Oberer ist Pater Joseph Reiners. Die Präfektur zählt vier Stationen, 18 Priester, 9 Schwestern, 16 Katechisten, 484 Christen, ein Seminar, eine höhere Mädchenschule mit 195 Schülerinnen, eine Katechistenschule und ein Krankenhaus. Nach überstandenen Kriegsnöten scheint sich die Mission verhältnismäßig gut zu entwickeln. Die Volksstimmung ist den Missionaren günstig.

2. Die Apostolische Präfektur Sapporo umfaßt Hokkaido (dreimal so groß wie Sachsen), die Insel Sachalin (so groß wie Bayern) und die Kurilen, arme, waldreiche Gebiete, in denen noch etwa 17 000 Ainos (Ureinwohner Japans) leben. Das Land ist nicht dicht bevölkert, das Klima sehr rauh. — Seit 1915 arbeiten hier die Franziskaner aus der thüringischen Provinz; 12 Patres, 2 Brüder, 19 Schwestern waren 1921 dort, die 1329 Christen betreuten. Sie hatten ein Seminar mit sechs einheimischen Seminaristen.

3. Die Apostolische Präfektur Nagoya wurde 1922 von Tokio und Niigata abgetrennt, ist etwas größer als Sachsen und wird von den Steyler Patres von Niigata aus verwaltet.

4. Endlich wurde 1921 das Apostolische Vikariat Hiroschima, das den Südzipfel der Hauptinsel Nippon umfaßt und fünf Millionen Einwohner zählt, den deutschen Jesuiten unter Erzbischof Döring übergeben. Amerikanische Schwestern Unserer Lieben Frau unterstützen die sieben Priester, die in sieben verschiedenen Residenzen tätig sind. Das Vikariat zählt etwa 1000 Katholiken. In ihm liegt die Xaveriusstadt Yamagutschi. Das Land ist eine Hochburg des Buddhismus, doch sind die Missionsaussichten nicht schlecht.

Die Eigenart des Missionsobjektes verlangt in Japan auch eine eigene Missionsmethode. Da es sich hier einstweilen nicht um Massenbekehrungen, sondern nur um ein mühsames Ringen um einzelne Seelen handeln kann, so müssen wir von der Methode der näheren Vorbereitung auf die Taufe die sogenannten Aufklärungsmethoden unterscheiden.

Eines der wichtigsten Aufklärungsmittel ist die Presse. Leider ist die katholische Mission aus Mangel an Mitteln auf diesem Gebiete noch sehr im Rückstand. Während die Protestanten schon 1912 für 30 800 Mark im ganzen 1 272 205 Drucksachen verteilten, über 30 Zeitungen erscheinen ließen und in sieben Missionsverlagen jährlich Traktate in einer Gesamtauflage von mehreren Millionen herausgaben, stand dem auf katholischer Seite nur eine Broschürensammlung über wichtige philosophische und religiös-apologetische Fragen gegenüber, die noch im Kriege eingestellt werden mußte. In Tokio bestand eine katholische Verlagsanstalt, die jährlich 8000—10 000 Bücher verkaufte. Heute bestehen vier katholische Monatsschriften und eine 14 Tags-Schrift. Letztere soll sich durch die Bemühungen „des

Jungmännervereins zur Förderung der katholischen Sache" in Tokio zu einer Tageszeitung entwickeln.

Ohne allen Zweifel ist sodann die Schulfrage im wissensdurstigen Japan eine Lebensfrage der katholischen Mission. Es ist auch schon Großes geleistet worden, besonders im Mittel- und Hochschulwesen. Wenn auch der Religionsunterricht in das Schulprogramm nicht aufgenommen werden darf, so nehmen doch viele Schüler an den freien religiösen Kursen teil, bei allen aber wird indirekte Missionsarbeit geleistet, Vorurteile werden zerstreut, Vertrauen und Sympathien gewonnen, und der Katholizismus kann sich als intellektuell mindestens den Protestanten gleichwertige und religiös-ethisch überlegene Geistesmacht erweisen. Der „Morgenstern" der Marianistenschulbrüder zählte 1923 allein 1217 Schüler, darunter 124 Getaufte und 146 Taufschüler. Ähnlich wirken und blühen der „Meeresstern" in Nagasaki, der „glänzende Stern" in Osaka und eine Handelsschule in Yokohama. Von katholischen Schwestern geleitete Mädchenschulen verschiedener Gattungen befinden sich in einer Reihe der größeren Städte und erfreuen sich einer stets wachsenden Zahl von Schülerinnen. So umfaßt die Akademie des hhl. Herzens der Herz-Jesu-Schwestern in Tokio drei von der Regierung anerkannte Privatschulen mit zusammen 555 Schülerinnen. Selbst mit der Einrichtung einer Universität in Tokio haben die deutschen Jesuiten schon vor dem Kriege begonnen, wurden aber an der Weiterentwicklung durch die Kriegswirren vielfach behindert. Die Pariser und Steyler Missionare, die Dominikaner und Franziskaner halten außerdem Sprachkurse und Abendschulen und wirken als Lehrer an staatlichen Mittel- und Hochschulen. Sehr vorteilhaft ist es für das Ansehen der Katholiken, daß gerade die Söhne und Töchter vornehmer Familien an ihren Schulen studieren. An der Jesuitenhochschule befand sich vor kurzem der Sohn des Generaldirektors der japanischen Universitäten und bei den Maurusschwestern ein Sproß aus dem Hause der Tokugawa, das Jahrhunderte lang die Schogunwürde inne hatte.

Die Werke der christlichen Caritas haben in Japan weniger Bedeutung als anderswo, weil die Regierung gut eingerichtete Spitäler besitzt; nur in der Aussätzigenpflege geschieht vom Staate noch wenig; die Mission unterhält zwei Aussätzigenheime.

Von den direkten Christianisierungsmitteln kommen für Japan neben dem gewöhnlichen Unterricht der Taufbewerber, wie er auch in anderen Missionsländern üblich ist, neben besonderen Religionskursen an den höheren Schulen und in Abendschulen vor allem Schulen für Katechisten und Katechistinnen und die Heranbildung einheimischer Priester in Betracht. Das Problem des eingeborenen Klerus ist für Ostasien mehr noch als sonstwo die wichtigste Aufgabe der Kirche. Was bis jetzt erreicht wurde (ca. 40 Priester, davon 30 in der Diözese Nagasaki, und 68 Seminaristen, 31 in Nagasaki) ist gewiß nicht genügend.

Manche Umstände scheinen für die Weiterentwicklung der kath. Mission in Japan günstig zu sein: Der Katholizismus hat sich im allgemeinen eine geachtete Stellung im Lande erworben. Die Beziehungen zwischen Rom und Tokio sind sehr gute und lassen in Kürze die Errichtung einer Botschaft beim Heiligen Stuhle erwarten. Immer mehr Erfolge werden gerade in höchsten Kreisen erzielt. Der Führer der japanischen Katholiken ist kürzlich zum Konteradmiral befördert worden. An der kaiserlichen Hochschule besteht ein Kursus zum Studium der katholischen Religion, an dem mehrere Professoren und viele Studenten teilnehmen. Kinder hoher Staatsbeamten und des höchsten Adels studieren an katholischen Schulen. Wenn auch der Zahlenerfolg verhältnismäßig gering ist, so sind doch die Katholiken sehr eifrig; auch die Ordens- und Priesterberufe scheinen sich zu mehren.

Trotzdem ist das Gesamtbild nicht sehr erfreulich. Noch die letzten Berichte der Franziskaner und Steyler Patres zeigen „mit wuchtiger Deutlichkeit, welch

harten Boden unsere Missionare da zu bebauen haben", und manche von ihnen schauen auch mit wenig Zuversicht in die Zukunft. Aber soll denn für Japan allein, das doch so viele Martyrer hervorgebracht hat, das alte Wort keine Geltung haben: Sanguis martyrum semen christianorum?

Literatur: Zeitschrift für Missionswissenschaft 1911—1924 (Z. M.). — Aufhauser: Christentum und Buddhismus in seinem Ringen um Fern-Asien, Schroeder, Bonn 1922. — Schmidlin Joseph: Missions- und Kulturverhältnisse im fernen Osten, Münster 1914. — Zeitschrift „Das Neue Reich", Wien 1924, und die „Katholischen Missionen". — Missions Catholiques. Steyler Missionsbote und Antoniusbote (der Franziskaner).

Neue Literatur über das Leben Jesu

Von Professor Dr. Peter Ketter, Trier

1. Papini Giovanni, Lebensgeschichte Christi. Ins Deutsche übertragen von Max Schwarz. Allgem. Verlagsanstalt, München, 1924. gr. 8°. 519 S. Leinwand 8 Mk., Halbleder 12 Mk.

2. Klug Ignaz, Der Heiland der Welt. Ein Christusbuch. Schöningh, Paderborn, 7.—12. Tausend, 1923. IV u. 696 S. 8°. Geb. 7,80 Mk.

3. Kahr Alois, Jesus Christus. Ein Lebensbild, gezeichnet nach den vier hl. Evangelien. Mit farbigem Titelbild und 54 Abbildungen. „Styria", Graz, 1923. 4°. XII u. 428 S. Brosch. 5,20 Mk.

4. Reatz August, Jesus Christus. Sein Leben, seine Lehre und sein Werk. Herder, Freiburg i. Br., 1924. gr. 8°. VIII u. 354 S. Leinwand 7,50 Mk.

5. Fillion L. Cl., Vie de N.-S. Jésus-Christ. Exposé historique, critique et apologétique. 3. voll. Letouzey et Ané, Paris 1922. 12. 562, 628, 649 p. Brosch. frs. 24.

6. Simón Hadrianus, C. S. S. R., Praelectiones Biblicae ad usum scholarum. Novum Testamentum. Vol. I. Introductio et Commentarius in quator J. Chr. Evangelia. Altera editio. Marietti, Taurini MCMXXIV. 8° max. XXXII et 652 p. Lib. Ital. 35,—.

(Die noch nicht abgeschlossenen Schriften von Meyenberg und Sickenberger bleiben einem späteren Referat vorbehalten.)

Die Versuche einer Darstellung des Lebens und Wirkens Jesu bilden das älteste christliche Schrifttum. Lukas selbst hat diese ersten Versuche einer Prüfung unterzogen und scheint keinen darunter gefunden zu haben, der ihn ganz befriedigte. Die einen boten inhaltlich zu wenig, die anderen ließen die rechte Anordnung des Stoffes vermissen (vgl. Lk. 1, 1—4). Aber auch Lukas hat kein Werk geschaffen, das allen genügte; denn 30—40 Jahre nach ihm hat Johannes unter ganz neuen Gesichtspunkten ein viertes Evangelium verfaßt. Die spätere apokryphe Literatur ist ein weiterer Versuch, das Leben Jesu zu schildern. So ist bis heute jenes Buch noch nicht geschrieben, das alle Fragen löst, die sich an die Person, das Leben und Wirken Jesu anknüpfen. Es wird auch niemals geschrieben werden, nicht, als ob die inspirierten Evangelien mangelhaft wären, sondern weil sie Gelegenheitsschriften sind, und weil jede Zeit ihr eigenes „Leben Jesu" braucht zum rechten Verständnis der Evangelien.

In den letzten Jahren sind wiederum mehrere Werke katholischer Verfasser erschienen, die das Bild des Menschensohnes zeichnen wollen, wie unsere Generation es sieht und wie es heute die Gemüter bewegt.

1. Wenn der buchhändlerische Erfolg als Kriterium dafür gelten kann, daß der Verfasser eines Buches weiß, was seinen Zeitgenossen auf der Seele brennt, was sie suchen und erwarten, so müßte Papini diesen Ruhm beanspruchen. Seine „Lebensgeschichte Christi" ist nach Angabe des Waschzettels im Ausland bereits in mehr als einer halben Million Exemplaren verbreitet. Etwas vom heißen Blut, von der sprühenden Phantasie, vom Radikalismus des Italieners ist in diese Bekenntnisschrift hineingeflossen. Ein kühler Nordländer könnte über diesen Stoff gar nicht so schreiben; denn auch hier gilt das Wort einer bekannten Schriftstellerin: „Der Romane ist entweder ein Heiliger oder ein Teufel; wir im Norden sind brave Leute." Und Papini war, ehe er das Buch schrieb, nicht nur religionslos, sondern ein Hasser Christi, bis auch ihm eine Damaskusstunde schlug. Da hat er in der Einsamkeit der Berge, fern von Menschen und Bibliotheken, seine „Storia di Christo" geschrieben zur Sühne früherer Schuld. „Es ist Jesus wohl schon oft vorgekommen, daß er erst recht innig von solchen geliebt worden ist, die ihn vorher gehaßt hatten. Der Haß ist manchmal nur eine unentwickelte, ihrer selbst nicht bewußte Liebe; auf jeden Fall ist der Haß eine bessere Vorbereitung auf die Liebe, als die Gleichgültigkeit" (26). Papini möchte durch sein Buch die in Genuß, Mammonsdienst und Wissensstolz versunkenen Menschen der Gegenwart aufrütteln und aufpeitschen und ihnen zeigen, daß Christus immer noch lebt und sich nicht ignorieren läßt. Nach links und rechts teilt er die sausenden Hiebe seiner von Sarkasmus gesättigten Kritik aus. Dabei wird auch den Verfassern gewisser „Leben-Jesu-Bücher für Fromme" gründlich das Gewissen erforscht; jener Bücher, aus denen oft „ein muffiger, abgestandener Hauch ausgeht; es riecht nach etwas, was einmal Weihrauch gewesen ist, oder nach schlechtem Öl" (12). Papini selbst möchte eine Geschichte Christi schreiben, wie die Gegenwartsmenschen sie brauchen, die literarischen Feinschmecker und Ästheten nicht ausgenommen, damit doch endlich einmal so viele unserer Gebildeten nicht mehr zu dem frivolen Rénan greifen, wenn sie ein „Leben Jesu" lesen wollen. Trotzdem will das Buch ein Erbauungsbuch sein und der „Neuschaffung von Seelen" dienen, in erster Linie nicht für gläubige Katholiken bestimmt, sondern für jene, die niemals in die Kirche, wohl aber manchmal in einen Bücherladen treten, die außerhalb des Hauses wohnen, das Christus gebaut hat. So ist ein Buch entstanden, das den Leser packt, weil gläubige Begeisterung und dichterische Gestaltungskraft daran gearbeitet haben.

Wie mag es nun kommen, daß einen die Lektüre trotzdem nicht recht befriedigt? Nicht in dem Sinne, in dem kein „Leben Jesu" völlig befriedigen kann, weil der Gegenstand zu unfaßbar ist, auch nicht wegen verschiedener Fragezeichen, die der Theologe hinter einzelne Behauptungen setzen wird. Man wird allerdings nicht immer ganz klug daraus, ob Papini ernstlich solche Behauptungen wagt, oder ob der Dichter einen Gedanken nur deshalb so scharf formuliert, um den Leser durch Paradoxa zu reizen. Wir wollen es dem Laien zugute halten, wenn er die theologische Tragweite etlicher Sätze nicht überschaut und wenn er in der Chronologie des Lebens Jesu zuweilen schiefe Ansichten vertritt. Es ist ihm persönlich zweifellos ernst mit dem Festhalten am Offenbarungswort und am Dogma der Kirche, wie er ausdrücklich versichert. Aber er hätte, falls er nach Can. Jur. Can. 1385 § 1—2 das auch für Laien geltende kirchliche Imprimatur nachgesucht hätte, den Zensor in einige Verlegenheit gebracht wegen der mißverständlichen Äußerungen über den Urzustand der Menschheit, über die Menschenopfer bei den alten Hebräern bis Abraham, über den Kriegsgott Jahve, über das Gesetz des Alten Bundes und anderes. Doch von all dem abgesehen, der gläubge Leser wird das Empfinden nicht los, als habe Papini, der Dichter und Kulturphilosoph, in seiner

kraftvollen, bildhaften Sprache hie und da die Grenzpfähle des Schicklichen überschritten und zu wenig beachtet, daß ein Schriftsteller unheilige Worte vermeiden soll, wenn er über das Heiligste spricht. Die Absicht ist zwar gut, aber so etwas verdirbt den Genuß, wie wenn edler Wein nach dem Stopfen schmeckt. Ist vielleicht Papini noch nicht genug von sich selbst frei geworden? Sein radikaler Übereifer, mit dem er früher gegen Christus kämpfte, kehrt sich nun gegen die Feinde Christi, noch zu wenig abgeklärt, noch nicht frei von Einseitigkeiten und Härten. Papini gleicht noch zuviel seinem Namenspatron in der Eigenschaft des „Donnersohnes"; er muß noch mehr ein Jünger der Liebe werden.

Dabei bleibt bestehen, daß nicht wenige Szenen dieses eigenartigen Buches mit fesselnder Anschaulichkeit gemalt sind. Die uns längst bekannten Personen und Dinge, die Worte, die wir so oft hörten, die Landschaften Palästinas und die Plätze seiner Städte, all das ersteht wie neu vor uns, weil ein gläubiger Dichter es uns schauen und hören läßt.

2. Ein „Leben Jesu" hat viel erreicht, wenn es den Leser innerlich zwingt, die Evangelien selbst zu studieren und zu betrachten. Tut es das nicht, so wäre es besser nie geschrieben worden; denn es reicht dem Dürstenden Zisternenwasser, im besten Falle Zuckerwasser, statt ihn zur gesunden Quelle zu führen. Andererseits soll das Menschenwort des Buches zum besseren Verständnis des geheimnisvollen Gotteswortes anleiten. Darum geht Ignaz Klug in seinem „Christusbuch" von der Voraussetzung aus, „daß seine Leser auch Leser der Evangelien seien" (18). Das Buch ist ein echter „Klug". Damit sind seine starken und zugleich seine schwachen Seiten kurz gekennzeichnet; denn das eine oder andere Werk dieses unermüdlichen Verfassers wird jeder gelesen haben. Klugs anschauliche Sprache, seine Vertrautheit mit der Denkungsart und den mannigfachen Nöten der heutigen Menschen und seine Belesenheit gestatten es ihm, den trockenen Kompendienstil zu vermeiden, auch wo es sich um spekulative oder historisch-kritische Fragen handelt, wie er sie besonders im ersten Teil unter dem Titel „Einfühlung" anschneidet. Ab und zu hat er aber die in dieser Methode liegende Gefahr nicht ganz überwunden, nämlich im rhetorischen Schwung der Begeisterung über einen Graben hinwegzuspringen, der dabei offen bleibt und dem weniger kühnen Leser zum Hindernis wird. In einzelnen Abschnitten möchte man eine straffere Gedankenfolge wünschen, weniger Parentheſen und gefühlsbetonte Ausrufe. Über Einzelheiten ließe sich streiten. So dürfte es im Hinblick auf Lk. 1, 39 in Verbindung mit 1, 56 nicht angängig sein, den Besuch Mariä bei Elisabeth erst nach der Offenbarung des Geheimnisses der Menschwerdung an den hl. Joseph anzusetzen. Bei einer Neubearbeitung möge Klug die Fundstellen der Bibelzitate nicht nur in ganz seltenen Fällen vermerken. Geschieht es etwa nach dem Muster von Neatz am Rande, so werden störende Exponenten im Text vermieden; der Leser aber, vor allem der Laie, kann dann leichter die angezogene Stelle im Zusammenhang nachlesen.

3. Alois Kahr hat sich in seinem „Lebensbild" Christi dieser Mühe durch Fußnoten unterzogen. Auch er will durch seine Schrift die Kenntnis des Lebens Jesu bei Klerus und Volk fördern, um so die Menschen zu innigerem Anschluß an Jesus zu bewegen. Aber er wendet sich nicht an jene, die Christus erst finden müssen, denen tausenderlei Zweifel in der Seele stecken, die an der beängstigenden Kompliziertheit des heutigen Geisteslebens krank geworden sind; er schreibt nicht für Leser, die auch an ein „Leben Jesu" hohe künstlerische Ansprüche stellen oder wissenschaftliche Kleinarbeit darin suchen. Sein Werk ist mehr ein religiöses Volksbuch für die christliche Familie im Stile einer edlen Erbauungsliteratur. Die harmonisierten Berichte der vier Evangelien werden durch kurze Erläuterun-

gen verknüpft und dem Verständnis nahegebracht. Das geschieht in schlichter Darlegung des positiven Sachverhaltes im Anschluß an größere Werke, worunter Grimm bevorzugt wird. In die sachlichen Erklärungen sind aszetisch-homiletische Anwendungen eingestreut, die zum guten Teil aus Meschlers Schriften geschöpft sind. Die Abbildungen biblischer Szenen und heiliger Orte dienen zur Belebung und Veranschaulichung des Textes.

4. Sind die bisher besprochenen Neuerscheinungen zunächst als Erbauungsbücher gedacht, wenn auch in ganz verschiedenem Sinn und für ganz verschiedene Leserkreise berechnet, so will uns August Reatz vor allem eine wissenschaftliche Einführung in die vielgestaltigen Probleme der Person, der Lehre und Stiftung Jesu bieten. Der Herder'sche Verlag hat den Verfasser um diese Arbeit gebeten und dann dem fertigen Buche eine Ausstattung gegeben, wie sie der erhabene Gegenstand fordert.

Reatz erbringt den Beweis, daß er der Aufgabe gewachsen ist. Er geht den Schwierigkeiten nicht bequem oder scheu aus dem Wege, verliert sich aber auch nicht in negativer Kritik oder unfruchtbarer Polemik. In straffer Gedankenführung ohne ermüdende Weitschweifigkeit schreitet die Darstellung zielsicher voran. Ein prägnanter Stil in kurzen Sätzen fördert die Klarheit. Die Bestimmung des Buches rechtfertigt den apologetischen Einschlag, zumal da er durchaus positiv gehalten ist. Es ist schade, daß aus dem einen Band nicht drei geworden sind, worin die oft nur angedeuteten Lösungen ausführlicher hätten begründet werden können. Der Laie, für den ja das Buch zunächst bestimmt ist, wird sonst leicht verwirrt und müde, nicht durch zuviele Worte, sondern durch die Fülle der auf engem Raume zusammengedrängten Einzelbeobachtungen. Solche Lebensbilder Jesu sind wie Mosaikgemälde, deren Schönheit nur bei einer gewissen Distanz des Beobachters wirksam wird. Es bedarf keiner Erwähnung, daß über diesen und jenen Lösungsversuch noch nicht das letzte Wort gesprochen ist, ob es sich nun um die Quellenfrage der Evangelien oder um Deutungen einzelner Begebenheiten und Lehrpunkte handelt. Reatz will nicht nur belehren, sondern auch anregen. Die Brauchbarkeit des Buches würde sehr gewinnen, wenn ein systematisches Schriftstellenverzeichnis als Anhang beigegeben wäre.

Noch ein Wunsch sei hier geäußert: Wir besitzen auf katholischer Seite immer noch keine „Biblische Theologie des Neuen Testamentes", etwa im Stile von Prat, La théologie de Saint Paul. An vorzüglichen Einzeluntersuchungen fehlt es nicht. Reatz möge einmal den Versuch einer Gesamtdarstellung wagen. In seinem Buche steckt viel Edelmetall, das sich, entsprechend vermehrt, zu einer neutestamentlichen biblischen Theologie umprägen ließe.

5. Die französischen Katholiken hatten bisher schon mehrere Werke über das Leben Jesu, die auch im deutschen Sprachgebiet viel gelesen wurden. Es seien nur genannt Didon, Fouard, Le Camus. Zu ihnen ist nun L. Cl. Fillion getreten, dessen Name unter den katholischen Exegeten einen guten Klang hat. Nachdem sein mehr volkstümlich gehaltenes Büchlein „Notre Seigneur Jésus-Christ d'après les Évangiles" eine so warme Aufnahme gefunden hatte, ging er daran, ein Werk auf breiterer Grundlage zu schaffen, worin die Berichte der Evangelien über das Leben und Wirken des Herrn nach wissenschaftlicher Methode historisch, kritisch und apologetisch behandelt werden. Sein dreibändiges „Leben Jesu" enthält eine Fülle von Material, wobei auch die deutsche und englische Fachliteratur reichlich verwendet ist. Nach einer Voruntersuchung über die Quellen behandelt Fillion ziemlich eingehend die Geographie des Heiligen Landes und die Geschichte Israels zur Zeit Jesu, um so eine feste Unterlage für die Erläuterung der Evangelienharmonie zu haben. Das Urteil des Verfassers ist ruhig, sicher und sachlich. Beson-

ders reichhaltig und dankenswert ist der jedem Bande beigefügte Anhang, worin eine Reihe wichtiger Spezialfragen behandelt wird. Fillion bemerkt sehr gut, daß wir nicht mehr daran vorbeikommen, die Gläubigen mehr als bisher gegen die Angriffe der rationalistischen Kritik zu wappnen. Im Mittelpunkt dieser Angriffe steht aber zweifellos die Person, die Lehre und das Werk Christi, wie sie die Evangelien schildern. Die schöne Zeit des „frommen Köhlerglaubens" dürfte auch auf dem Lande vorüber sein.

6. Es steht noch in aller Erinnerung, welches Aufsehen das am 12. Dezember 1923 erfolgte kirchliche Verbot des weitverbreiteten „Manuel Biblique" von Vigouroux, Bacuez und Brassac erregte. In vielen französischen Seminarien diente es als Leitfaden. Darum ist das Erscheinen eines durchaus zuverlässigen lateinischen Gegenstücks, bearbeitet von dem Redemptoristenpater Hadrian Simón, sehr zu begrüßen. Es ist auf fünf Oktavbände berechnet. Uns interessiert hier der in zweiter Auflage vorliegende I. Band zum Neuen Testament, der neben einer gediegenen Einleitung in die Evangelien eine kurze, aber gute Erläuterung zur Evangelienharmonie, also zum Leben Jesu, enthält. Auch Simón schickt eine Untersuchung über die politischen und religiösen Verhältnisse Palästinas zur Zeit Jesu voraus. Immer mehr bricht sich nämlich die Erkenntnis Bahn, daß die evangelischen Berichte vielfach zu wenig aus ihrer Zeit heraus, mehr in abstracto als in concreto behandelt wurden. Die Sicherheit des Urteils, die übersichtliche Gliederung des Stoffes, die Beschränkung auf das Wesentliche machen P. Simóns Werk zu einem ausgezeichneten Lehrbuch für Studierende, das aber auch als Nachschlagebuch gute Dienste leistet. Die Sorgfalt und Akribie des wissenschaftlichen Apparates sowie die verschiedenen Indices verdienen besondere Anerkennung. Neu, aber nachahmenswert ist die Einrichtung, jenen Abschnitten der Evangelien, die als liturgische Perikopen verwendet werden, kurze homiletische Winke beizufügen. So wird eine Brücke zwischen Theorie und Praxis geschlagen. Die vom Verfasser vertretene Ansicht, es sei besser, den Theologiestudierenden einen kurzen Überblick über das ganze Neue Testament zu geben, als einzelne Teile auszuwählen und diese gründlich zu behandeln, dürfte sich bei dem auf sechs Jahre ausgedehnten Studium dahin ändern lassen, daß beides geschieht, ersteres in den Vorlesungen über die „Einleitung" und in einer eigenen Stunde für kursorische Lektüre, letzteres in der eigentlichen Exegese.

Zum Schluß sei eines nicht vergessen: Wen das Leben Jesu nur intellektualistisch reizt, dem hilft kein noch so gutes Buch zum freudigen Glauben an den Gottessohn; dem ist auch dieses heilige Land des forschenden Geistes nur ein Sportplatz für dialektische Kunststücke und kritische Rekordleistungen. Bei allem Studieren über das „Problem der Persönlichkeit Christi" müssen Erkennen und Wollen zusammengehen. Alle Wissenschaft über Christus muß sich auswirken in demütiger Jüngerschaft.

BÜCHERBESPRECHUNGEN

Philosophie

Wege der Weltweisheit. Von Bernhard Janſen S. J. gr. 8° (VIII u. 368 S.) Freiburg i. Br. 1924, Herder. G.-Mk. 7,00; geb. G.-Mk. 8,40.

Pater Janſen hat ſich nie auf ſeine fachwiſſenſchaftlichen philoſophiſchen Arbeiten (Olivi, Leibniz u. a.) beſchränkt, ſondern ſich daneben bemüht, durch Aufſätze beſonders in den „Stimmen der Zeit" dem Verlangen weiterer gebildeter Kreiſe nach weltanſchaulicher Vertiefung entgegenzukommen. Eine Reihe ſolcher Abhandlungen ſind hier geſammelt, neu überarbeitet und zu einem abgeſchloſſenen Ganzen geordnet. Nachdem der Verfaſſer in gerechter Verteilung der Vorzüge und Nachteile die Unterſchiede zwiſchen ſcholaſtiſcher und moderner Philoſophie aufgewieſen hat, zeichnet er in großen Zügen, immer wieder auf unſere Zeit hinüberſpielend, die Entwicklung der Philoſophie, angefangen von Plato und Ariſtoteles über Auguſtin, Thomas und Leibniz bis auf Kant und unſere Zeit, für deren Nöten, Ringen und Leiſtungen zumal auch auf dem Gebiete der Religionsphiloſophie Janſen tiefes Verſtändnis zeigt, die er aber auch ebenſo offen auf die überlegenheit der Scholaſtik hinweiſt, der deshalb die Führerrolle gebühre. Das Buch bietet wirklich einen Einblick in die Werkſtätte des Denkens und leichte Orientierung über die Probleme der Neuſcholaſtik und der nichtchriſtlichen Weltweisheit, ſodaß es ſich als Einführung in die Philoſophie eignet.

Thomas von Aquin. Ein Lehrer der Wahrheit. Vortrag, gehalten bei der akademiſchen Thomasfeier in Wien. Von Profeſſor Dr. W. Pohl. 38 S. Wien 1924. Mayer & Comp. 10 000 öſterr. Kronen.

Thomas von Aquin und die Philoſophie der Gegenwart. Von Prof. Dr. Joſeph Feldmann. 48 Seiten. Bonifatius-Druckerei, Paderborn 1924. Mk. 1,00.

Zurück zu Thomas von Aquin! Zur Renaiſſance der philoſophiſchen Bildung. Gedanken zu den Reformvorſchlägen der letzten Päpſte von Dr. Walter König. 53 Seiten. Einſiedeln-Köln 1924, Verlagsanſtalt Benziger & Comp. Mk. 1,50.

Wenn man die Veröffentlichungen, die uns Deutſchen im vergangenen Jahre das Thomasjubiläum gebracht hat, mit denen des Kantjubiläums vergleicht, ſo kann man ſich kaum des Eindrucks erwehren, daß die deutſchen Katholiken das Gebot der Stunde noch nicht hinreichend verſtanden haben. Umſo dankbarer begrüßt man die vorliegenden kleineren Beiträge. Pohl ſtellt uns da in anſprechender und überzeugender Weiſe den Aquinaten dar als den durch ſeine Heiligkeit und Weisheit berufenen Verkünder der katholiſchen Wahrheit, die in ſeiner gewaltigen Syntheſe von Glauben und Wiſſen, von Erkenntnis- und Strebekräften, von materialen und idealen, immanenten und transzendenten Prinzipien, von Gott und Welt, von Sein und Erkennen, von natürlicher und ſittlicher Welt auf ihren vollkommenſten wiſſenſchaftlichen Ausdruck gebracht wurde und zugleich die beſte Grundlage für die Wiederherſtellung der religiöſen, intellektuellen und ſozialen Einheit der Völker bietet.

Daß auch die Modernen nach ihren Verirrungen mehr und mehr den Gegenwartswert der thomiſtiſchen Philoſophie einzuſehen beginnen, zeigt Feldmann an Hand reicher Literatur nicht nur für das Gebiet der Erkenntnistheorie, ſondern auch für Naturphiloſophie, Pſychologie, Theodizee und Geſellſchaftslehre. Dasſelbe

kam zum Ausdruck auf dem fünften internationalen Philosophenkongreß in Neapel, wo die Rede des Rektors der kathol. Mailänder Universität, des Paters Gemelli, über Thomas einen Höhepunkt bildete. Nur findet Feldmann das gegenseitige Verständnis noch erschwert durch die übertriebene Schätzung der Form bei der modernen Philosophie.

Wenn König über die Zerrissenheit und Entwurzelung des modernen Menschen klagt, so wird man ihm kaum widersprechen können. Nur würde ich dafür nicht so sehr den Mangel an philosophischer Beschäftigung verantwortlich machen — die letzten Jahrzehnte haben soviel Philosophen und Philosophien wie kaum eine andere Zeit —, sondern mehr die Art des Philosophierens. Wahr ist, daß unsere Kultur ein festes Fundament und den religiös-weltanschaulichen Überbau durch die Philosophie bekommen muß und nur durch eine sich ja verheißungsvoll ankündigende Renaissance der Metaphysik im Sinne des hl. Thomas bekommen kann. Im übrigen ist die Schrift, ohne tiefere Problematik, wohl hauptsächlich für Gymnasiasten gedacht, deren Begeisterung für das philosophische Studium sie zu wecken vermag.

Trier. Joseph Lenz.

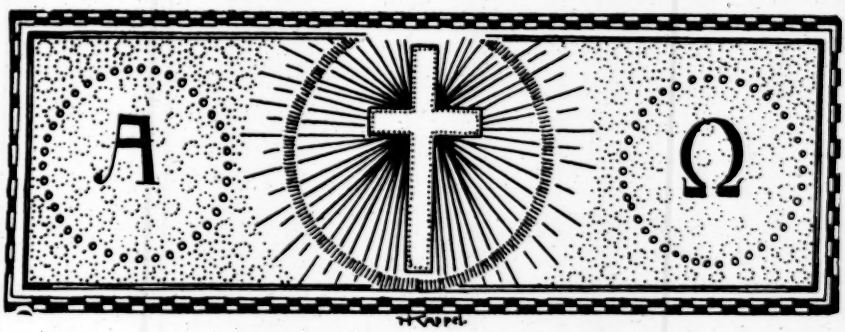
Altes Testament

Die Psalmen. Lateinisch und deutsch für gebildete Beter bearbeitet von P. Simon Landersdorfer O. S. B. Verlag von Joseph Kösel und Friedr. Pustet, Regensburg 1922.

Sowohl für den, der die Psalmen im kirchlichen Gottesdienst oder zur persönlichen Andacht betet, als auch für den Gebildeten, der sie um ihres schönen Inhaltes willen liest, will Landersdorfer eine kurze, wissenschaftlich erläuterte Ausgabe liefern. Auf eine beachtenswerte Vorbemerkung folgen eine Einführung, Einleitung und dann die einzelnen Psalmen, ein jeder mit einer besonderen Einleitung und mit kurzen Erläuterungen versehen. Der Psalmtext wird so geboten, daß in der inneren Spalte die amtliche Vulgata und in der äußeren die deutsche Übersetzung eines gesichteten hebräischen Textes steht. Die Veränderungen des massoretischen Textes sind in der deutschen Übersetzung durch Druckzeichen kenntlich gemacht. Für den gedachten Zweck des Buches ging es nicht an, eine Erörterung der fraglichen Punkte anzutreten. Vielmehr hat der Verfasser die Entscheidung nach bestem Wissen und Gewissen getroffen. Manchen guten Griff hat er dabei getan, z. B. mit V. 1—3 des Ps. 110 (hebr.). Vergleiche dazu Pastor bonus, Jahrgang 1916/17, Seite 193—210 und Seite 241—250. Landersdorfers „Psalmen" ist ein glücklicher Versuch, die Ergebnisse der wissenschaftlichen Psalmforschung Gebrauchszwecken dienstbar zu machen.

Deutsches Laienbrevier, Psalmen, Hymnen und Gebete. Von Dr. Alois Lanner. Fünfte bis siebte Aufl. 14.—20. Tausend. Herder & Co., Freiburg i. B., 1923.

In neuer Gestalt und unter neuem Titel ist hier Lanners „Die Psalmen" erschienen. Im Unterschiede zu den früheren Auflagen bietet die Neuausgabe die Psalmen nicht mehr nach biblischer Anordnung, sondern nach derjenigen des neuen römischen Breviers. Ferner wurden die bei den Laudes eingeschalteten Lobgesänge aufgenommen. Den Abschluß bildet eine Sammlung von Gebeten, die nach Bedarf verwendet werden können und die Verbindung der altbundlichen Texte mit den gottesdienstlichen Handlungen des Neuen Bundes herstellen sollen. An wissenschaftlichem Wert steht Lanners Büchlein hinsichtlich der Psalmtexte erheblich den „Psalmen" Landersdorfers nach. Die „sinngemäße Übersetzung" führt nur zu oft am Sinn vorbei. Wie klar und einfach ist z. B. Landersdorfers „wortgetreue Über-



Der selige Petrus Canisius S. J., der große Christenlehrer des 16. Jahrhunderts

Eine Würdigung seiner Tätigkeit auf katechetischem Gebiete aus Anlaß der bevorstehenden Kanonisation.

Von Prof. Dr. Franz Weiler, Trier.

Mit Fug und Recht hat man den seligen Petrus Canisius[1]), dessen Heiligsprechung bevorsteht, den zweiten Apostel Deutschlands genannt, mit Recht hat man hervorgehoben, daß nächst dem heiligen Bonifatius kein Mann so sehr die Dankbarkeit, Verehrung und Liebe des katholischen Deutschland verdient als Petrus Canisius.

Wie sah es in Deutschland aus, als Petrus Canisius, vom hl. Ignatius gesandt, im November 1549 mit seinen Ordensbrüdern Jajus und Salmeron in Ingolstadt seine rastlose Tätigkeit auf deutschem Boden eröffnete? Beim Tode Luthers, im Jahre 1546, hatte es den Anschein, als ob seinen Anhängern der Sieg sicher sei. Ein Gebiet Deutschlands nach dem anderen war der Lehre Luthers zugeführt worden. „Neunzehntel der Deutschen", so meint Cristiani, „neigten innerlich den Ideen Luthers zu. Die Gewinnung der anderen war nur mehr eine Frage der Zeit. Canisius kam also in eine zu drei Vierteln verlorene Schlacht, als er (1549) aus Italien

[1]) Aus der Fülle von Biographien, die dem seligen Petrus Canisius gewidmet sind, seien drei hervorgehoben: Petrus Canisius. Ein Lebensbild von Otto Braunsberger S. J. Herder, Freiburg 1921. 2.u.3.Aufl. Petrus Canisius, Deutschlands zweiter Apostel. Ein Charakterbild von Johannes Metzler S. J. Mit einem Titelbild, einer Karte und 120 Abbildungen im Text. B. Kühlen, Kunst- u. Verlagsanstalt, M.-Gladbach 1925. Le bienheureux Pierre Canisius par l'abbé Cristiani, Librairie Victor Lecoffre, Paris 1925. — Das monumentalste Werk, das sich mit Canisius befaßt, stellen dar die acht Bände: Beati Petri Canisii, Societatis Jesu, Epistulae et Acta. Collegit et adnotationibus illustravit Otto Braunsberger S. J. vol. I—VIII. Friburgi Brisgoviae. Sumptibus Herder. MDCCCXCVI—MCMXXIII. Das Werk des unermüdlichen, führenden Canisius-Forschers kann als abgeschlossen gelten; laut Vorrede zum VIII. Bande ist noch ein Supplementband zu erwarten.

nach Deutschland kam.“ [2]) Mit einer Kraft, die ihre tiefsten Wurzeln in echt apostolischem Geiste und einer innigen Liebe zur deutschen Heimat hatte, hat Canisius durch fast fünfzig Jahre an der Wiederherstellung der katholischen Kirche in Deutschland gearbeitet, immer im vordersten Treffen, immer an exponierten Punkten, ein unermüdlicher Streiter für die Sache der heiligen Kirche. Was war der Erfolg? Als Canisius im Jahre 1597 in Freiburg in der Schweiz aus dem Leben schied, „da war die Schlacht gewonnen, da war es gewiß, daß Deutschland nicht ganz vom Protestantismus erobert, daß die katholische Kirche nicht aus Deutschland vertrieben werde“.[3]) Freilich, sagt Cristiani, wäre es den Tatsachen nicht entsprechend, wollte man Canisius allein das Verdienst an diesem Wandel der Verhältnisse zuschreiben; aber, meint er, so, wie man den Namen eines Sieges an den Namen eines Feldherrn knüpft, ohne daß man darum vergißt, daß dieser General Unterführer und Truppen hatte, ebenso ist es geziemend, Luther den gegenüberzustellen, der die Ausbreitung seiner Lehre aufhielt: Petrus Canisius.[4]) Das Werk des seligen Petrus Canisius, seine Lebensarbeit sind zu umfassend und gewaltig, als daß man den Versuch wagen dürfte, im Rahmen einer Abhandlung sie zu würdigen; im folgenden soll nur versucht werden, die Tätigkeit zu schildern, die Petrus Canisius auf katechetischem Gebiet entfaltet hat, diese wahrhaft gottgesegnete Arbeit, die sich als „eines der stärksten Bollwerke gegen das Vordringen der Glaubensneuerungen“ erwies, die von allen Biographen als einer der Hauptruhmestitel des Seligen genannt wird.

Die Vorrede der deutschen Werke beginnt Luther mit den Worten: „Gern hätte ichs gesehen, daß meine Bücher allesampt wären dahinten blieben und untergegangen.“ Denselben Wunsch äußert er in einem Schreiben vom 9. Juli 1537 an Wolfgang Capito: „Magis cuperem eos (libros meos) ommes devoratos.“ Doch er macht eine Ausnahme: „Nullum enim agnosco meum iustum librum nisi forte De servo arbitrio et catechismum.“ [5]) Aus diesen Worten Luthers spricht die große Wertschätzung der von ihm geleisteten Katechismusarbeit und die Erkenntnis ihrer Bedeutung für die Ausbreitung und Festigung der neuen Lehre. Die Katechismen Luthers haben in der Tat im Dienste der Ausbreitung der Lutherschen Lehre ganz Außerordentliches gewirkt. Nach dem Bericht des Mathesius waren im Jahre 1568 schon mehr als 100 000 kleine Katechismen Luthers in den Händen des Volkes.[6]) Luthers Katechismen [7]) waren gut gearbeitet. Er hatte schon lange, ehe er seine Katechismen zu schreiben begann, Plan und Aufriß des Katechismusinhaltes mehrmals durchdacht und zum Teil bearbeitet und hatte diese Aufgabe mit Ernst und Hingebung zu lösen ver-

[2]) Cristiani a. a. O. S. 190.
[3]) Ebd. S. 179.
[4]) Cristiani a. a. O. S. 179 f.
[5]) Hartmann Grisar S. J., Luther, Bd. III. S. 398 f.
[6]) Otto Braunsberger, Entstehung und erste Entwicklung der Katechismen des seligen Petrus Canisius aus der Gesellschaft Jesu. XV. Ergänzungsband der Stimmen aus Maria-Laach. Herder, Freiburg 1893. S. 9.
[7]) Grisar a. a. O. S. 408 ff.

sucht. Baute er auch „auf der Grundlage der durch die Jahrhunderte geheiligten Praxis der katholischen Kirche", so ist doch die kurze Fassung, der klare Ausdruck Luthers eigenstes Verdienst. Grisar fällt bezüglich des kleinen Katechismus das Urteil: Die Sprache ist insbesondere im kleinen Katechismus durchgängig ein Muster von einfacher Deutlichkeit." [8])

Was konnten die Katholiken den beiden Katechismen Luthers gegenüberstellen? Es fehlte zu Luthers Zeiten nicht an katholischen Katechismen, an Gebet-, Unterrichts- und Erbauungsbüchern [9]), doch das Urteil Braunsbergers besteht zu Recht: „Von den katholischen Katechismen waren manche für den Volksgebrauch wenig geeignet: einige waren ziemlich lang, fast einer Hauspostille oder einem gelehrten Vorlesebuch vergleichbar, andere nicht in Fragen und Antworten abgefaßt; der eine war so eingeteilt, der andere anders; keiner konnte allgemeinen Beifall oder auch nur einen sehr weiten Spielraum gewinnen." [10]) Welche Schwächung der Position der Katholiken damit gegeben war, ist leicht einzusehen. Auf der einen Seite die durch das Ansehen des Reformators und ihre Vorzüglichkeit überall sich verbreitenden Katechismen Luthers [11]), auf der anderen Seite eine große Katechismusverwirrung, kein Katechismus, der jenen sachlich und formell gleichkam.

Als Canisius, der von 1549 ab an der Ingolstadter Universität wirkte, im Geiste der Konstitutionen der Gesellschaft Jesu und von apostolischem Eifer gedrängt, sich auch der Kinder annahm und ihnen wöchentlich einmal den Katechismus erklärte, wie er dem heiligen Ignatius berichtet [12]), scheint er das lebhaft empfunden zu haben; denn schon einer der ersten Briefe aus Ingolstadt an P. Johannes von Polanco, den Geheimschreiber des heiligen Ignatius, enthält die Bitte, er möge ihn lehren, quomodo hi homines tractandi sint, atque etiam catechismum Germanis convenientem mihi suppeditet.[13]) In seinem Schreiben vom 10. Februar 1551 an den gelehrten P. Jakob Laynez, der ein warmer Freund und Förderer der Christenlehre war, kommt Canisius auf diese Bitte zurück und beschwört P. Laynez unter Hinweis auf seine Eignung und unter Hinweis auf die gleiche Meinung des P. Claudius Le Jay, einen Katechismus zu verfassen,

[8]) Ebd. S. 411.

[9]) Vergl. die exakte und außerordentlich verdienstvolle Arbeit: Deutschlands katholische Katechismen bis zum Ende des 16. Jahrhunderts von P. Bahlmann, Regensbergsche Buchhandlung, Münster 1894; desgl. Geschichte der Methodik des katholischen Religionsunterrichtes in der katholischen Volksschule von Fr. W. Bürgel. E. F. Thienemanns Hofbuchhandlung, Gotha 1890. S. 77 ff.; desgl. Katholische Katechismen des sechszehnten Jahrhunderts in deutscher Sprache von Christoph Moufang. Fr. Kirchheim, Mainz 1881.

[10]) O. Braunsberger, Entstehung und erste Entwicklung der Katechismen des sel. Petrus Canisius, S. 9.

[11]) 1580 bezw. 1584 wurden die Katechismen Luthers als symbolische Schriften der evangelisch-lutherischen Kirche in das Konkordienbuch aufgenommen. S. Grisar a. a. O. S. 412.

[12]) Brief vom 2. November 1550, s. Braunsberger, Epistulae et Acta vol. I. p. 340.

[13]) Brief vom 24. März 1550, s. Braunsberger, Epistulae et Acta vol. I. p. 313.

ut Germanis pueris et simplicioribus quibusque doctrina Ecclesiae, a qua tam longe aberrant, facilius commendaretur.[14]) Die Katechismen, die Canisius kennen gelernt hat, scheinen ihm zu dem Zwecke nicht zu taugen; denn er schreibt, der Katechismus müsse besser werden quam plerique alii passim aediti Catechismi, qui etiam saepe nocent iuventuti.[15]) P. Jakob Laynez kam infolge von Überlastung mit anderen sehr wichtigen Geschäften nicht dazu, diesen Katechismus zu schreiben. Canisius selber war von der Vorsehung ausersehen, dem katholischen Deutschland den Katechismus zu schenken, den es brauchte. Im Jahre 1552 wurde Canisius mit seinem Ordensbruder Nikolaus Floris aus Gouda (daher Goudanus genannt) auf Wunsch des römischen Königs Ferdinand I. vom heiligen Ignatius von Ingolstadt nach Wien gesandt, um die P. P. Nikolaus de Lanoy und Claudius Le Jay zu unterstützen und zu entlasten. Der König, der der Religion seiner Väter treu anhing und alles daran setzte, die traurige Lage der Kirche in Österreich zu heben, hatte von den Professoren der Wiener Universität verlangt, daß sie einen „gemeinen christlichen Katechismus" schaffen sollten.[16])

Canisius bekam nun den Auftrag, diesen Katechismus zu schaffen und seine ganze Kraft und Zeit diesem Werke zu widmen, integrum tempus in hunc librum conscribendum impendere, omnibus aliis rebus neglectis.[17]) Die letztere Wendung ist nicht so aufzufassen, als ob Canisius für diese Katechismusarbeit ganz freigestellt worden wäre. Canisius hatte seine Professur an der Wiener Hochschule, er verkündigte fleißig das Wort Gottes, sein Seeleneifer drängte ihn, im Beichtstuhl zu helfen, die Gefangenen zu besuchen, kurz, in den verschiedensten Formen der Seelsorge sich zu betätigen. In dieser Tätigkeit, an der er sehr hing, fühlte sich Canisius durch die Katechismusarbeit behindert, von der er sagt, daß hic labor adhuc usque tanto mihi est oneri, ut tempus omne vix mihi sufficiat.[18]) Canisius war am 9. März 1552 in Wien eingetroffen. Er scheint gleich die Katechismusarbeit in Angriff genommen zu haben. Es war eine harte und schwierige Aufgabe für den 31jährigen Jesuiten, deren Lösung nur langsam vorwärts rückte zum großen Leidwesen des Seligen. Post tot menses, klagt er, haeremus adhuc in principiis nec video, quem brevi progressum facere possim . . . vereor ne per multos annos opus imperfectum maneat, si ita pergam docere simul et scribere.[19]) Im Anfang des Jahres 1554 indes konnte Canisius den ersten Teil seiner Arbeit dem König übersenden, der sich sehr befriedigt äußerte. Der König glaubte, die Erwartung hegen zu dürfen, daß der Katechismus, wenn er herauskomme, außerordentlich nützen werde, und drängte Canisius, die Arbeit zum Abschluß zu bringen. Ferdinand I., der die Fortschritte sah, die der Protestantismus machte, der

[14]) S. Braunsberger, Epistulae et Acta vol. I. p. 348.
[15]) O. Braunsberger, Epistulae et Acta vol. I. p. 348.
[16]) Ibid. p. 411, 472.
[17]) Ibid. p. 411.
[18]) O. Braunsberger, Epistulae et Acta vol. I. p. 411.
[19]) O. Braunsberger, Epistulae et Acta vol. I. p. 411 sq.

insbesondere den größten Schaden aus der Verbreitung der protestantischen Katechismen befürchtete, drängte aus diesem Grunde unaufhörlich den Seligen. In einem Schreiben, das nur drei Monate später datiert ist als der Brief Ferdinands I., der die Mahnung enthält, bald abzuschließen, schreibt Canisius: Quoties admonet ac urget Cancellarius, maturandum esse opus, expectare typographum, quem saepius ad me misit, moram in gravi periculo esse, tot perire animas, quae pura doctrina libelli pascerentur, et veneno catechistico quod nunc quotidie hauriunt, liberarentur hac aeditione.[20]) Canisius tat, was in seinen Kräften stand; er suchte nach Möglichkeit zu vermeiden, daß durch Übersendung und Prüfung seiner Katechismusarbeit durch die vom heiligen Ignatius bestimmten Zensoren, die P. P. Andreas des Freux und Martin Olave[21]), eine Verzögerung in der Drucklegung entstand. Glücklicherweise waren von seiten der Zensoren nur wenige Ausstellungen zu machen.[22]) Jedoch, in so kurzer Zeit auch die römischen Zensoren ihre Arbeit getan und dem Wunsche des Seligen auf möglichste Beschleunigung entsprochen hatten, in seinem Antwortschreiben, in dem Canisius den Empfang des ersten Teiles des verbesserten Katechismus bestätigt, muß er melden: Reliqua lubenter mitterem, nisi ad praelum post longam expectationem urgerent isti[23]), und so muß er sich entschließen, auch den Teil, den die römischen Zensoren nicht haben prüfen können, dem Druck zu übergeben. Auf die erste Ausgabe seines sogenannten großen Katechismus trifft buchstäblich zu, was Canisius im Jahre 1576 aus Innbruck dem Würzburger Bischof Julius Echter von Mespelbrunn schrieb: Inclytus ille Caesar Ferdinandus de manibus nostris (eam) extorsit.[24]) Die Briefe der folgenden Monate berichten, daß die Drucklegung vorwärts schreitet.[25]) Der Brief des Seligen vom 25. März 1555 an den heiligen Ignatius meldet mit sichtlicher Freude: Quod ad catechismum attinet, domino laudes agantur, per cuius gratiam opus hoc iam fere absolutum est.[26]) Bald darauf muß der Druck beendet gewesen sein; denn in der Nachschrift zu einem Briefe vom 27. April 1555 an Martin Cromer, den Geheimsekretär des Königs von Polen, erwähnt Canisius, daß er ihm seinen Katechismus als Geschenk übersendet und bittet um Durchsicht und Verbesserungsvorschläge für die zweite Auflage.[27]) Im Monat April des

[20]) O. Braunsberger, Epistulae et Acta vol. I. p. 474.

[21]) Sehr wahrscheinlich haben auch die P. P. Johannes von Polanco und Jakob Laynez den übersandten ersten Teil des Katechismus geprüft und ihr Votum beigefügt. S. Braunsberger l. c. p. 481.

[22]) P. Francesco Sacchini S. J. schreibt in seiner Vita Canisii: Respondere Romani Patres res, dispositionem, elocutionem, iudicium, denique cuncta plene probantes: adfuisse ei in labore illo propitium Deum, ut idem placeret pariter, ac prodesset.

[23]) Brief vom 16. August 1554. O. Braunsberger, Epistulae et Acta vol. I. p. 482.

[24]) Brief vom 26. Oktober 1554. O Braunsberger, Epistulae et Acta vol. VII. p. 331.

[25]) O. Braunsberger, Epistulae et Acta vol. I. p. 501 sq.

[26]) O. Braunsberger, Epistulae et Acta vol. I. p. 521 sq.

[27]) O. Braunsberger, Epistulae et Acta vol. I. p. 537.

Jahres 1555 kam also der sogen. große Katechismus des seligen Petrus Canisius heraus.[28])

Welchen Titel hatte Canisius seinem Werke gegeben? Wie war sein Katechismus angelegt?

Der Katechismus des Canisius, der zu Beginn des Jahres 1555 herauskam, führte den Titel: Summa Doctrinae Christianae / Per Quaestiones tradita, et in usum / Christianae pueritiae nunc primum edita. Iussu & auctoritate Sacratissimae / Rom. Hung. Bohem. & c Regiae / Maiest. Archiducis Austriae, & c. / Edicto Regio Cautum / est, ut hic libellus solus, praetermissis reli- / quis Catechismis, per omnes Austriae Infe / rioris Provincias, & Goritiae Comitatum / in scholis cum privatis tum publicis praele / gatur & conservetur: Atque a nullo Typo / grapho aut Bibliopola, invito Michaële / Zimmermanno[29]), intra decen / nium denuo excudatur / aut excusus vendatur.[30])

Das Titelblatt trägt nicht den Namen des Canisius. Zwei Gründe führt Canisius dafür an, daß er in der ersten Auflage seinen Namen unterdrückte[31]). In der Epistola Dedicatoria, mit der er das Opus catechisticum[32]) dem Würzburger Bischof Julius widmete, nennt er als Grund: ut minus invidiosum esset opus cuius auctor ignoraretur.[33]) An anderer Stelle führt er einen Grund an, der die Demut des Seligen kennzeichnet: „Ich wollte mit dieser Arbeit nicht so sehr den Menschen gefallen als Gott dem Herrn."[34])

Die Summa Doctrinae Christianae vom Jahre 1555, der sogenannte große Katechismus des Canisius, war für die Hand des Christenlehrers bestimmt; auch in den oberen Klassen der höheren Schulen konnte er Ver-

---

[28]) Vielfach wird irrtümlich das Jahr 1554 als Erscheinungsjahr des großen Katechismus angegeben; der Irrtum ist dadurch verschuldet, daß auf dem Titelblatt der ersten Auflage keine Jahreszahl angegeben ist und daß die darauf folgende Katechismusverordnung Ferdinands I. vom 14. August 1554 datiert ist; daraus haben viele fälschlich den Schluß gezogen, der Katechismus selbst sei 1554 erschienen.

[29]) Über den Drucker und Buchhändler Michael Zimmermann s. O. Braunsberger, Epistulae et Acta p. 474.

[30]) Die Trierer Stadtbibliothek besitzt eine Ausgabe der Summa Doctrinae Christianae, die mir ein Exemplar der der Erstlingsausgabe am nächsten stehenden Auflage zu sein scheint. Sie trägt den handschriftlichen Vermerk: Orate pro fratribus vestris Coloniensibus und ist wohl ein Geschenk des Kölner Jesuiten-Kollegs an das trierische.

[31]) Erst auf die von dem Kölner Buchdrucker Maternus Cholinus 1566 veranstaltete Ausgabe hat Canisius seinen Namen gesetzt; allerdings hatten schon früher manche Buchdrucker ohne Wissen und wider Willen des Canisius ihn als Autor auf dem Titelblatt der von ihnen gedruckten Katechismen genannt.

[32]) Die Trierer Stadtbibliothek besitzt ein schönes Exemplar des Opus catechisticum. Es ist die Editio altera aus dem Jahre 1577.

[33]) Canisius wurde damals von den Anhängern Luthers in Österreich stark angefeindet.

[34]) In der Vorrede zur Kölner Ausgabe der Summa vom Jahre 1566 (zitiert bei Braunsberger, Entstehung und erste Entwicklung der Katechismen des seligen Petrus Canisius S. 31).

wendung finden. Er enthielt 211 Fragen mit den entsprechenden Antworten, die Fragen sind kurz und bündig, die Antworten sind ziemlich lang; in dem mir zur Verfügung stehenden Exemplar (die Seite mißt in der Länge zirka 15 Zentimeter, in der Breite zirka 9,5 Zentimeter) umfaßt beispielsweise die Antwort auf die Frage: Quem fructum pariunt Opera Iustitiae Christianae 4¼ Seiten. „Das Werk ist ein Gewebe von Worten der Schrift und Auslegungen der Väter.“ [35]) Auf Wunsch Ferdinands I. mußte Canisius am Rande nach Buch und Hauptstück anmerken, wo man die Stellen aus der Heiligen Schrift, den Vätern, den Kirchenlehrern und Kirchensatzungen finden könne; der König setzte große Hoffnungen auf diese Eigenart des Canisianischen Katechismus. Er versprach sich von der genauen Zitation dieser Stellen neben anderen Vorteilen den, daß dadurch den Mahnungen und Worten des Katechismus erhöhte Autorität verliehen werde und daß die, die aus Unwissenheit der neuen Lehre anhangen, in den Schoß der Kirche zurückgeführt werden, wenn sie die Quellen sehen, aus denen die Lehre (des Canisianischen Katechismus) entnommen ist.[36]) Canisius hatte in der ersten Auflage mehr als 1100 Stellen der Heiligen Schrift und mehr als 400 Väterstellen am Rande angemerkt, dazu noch viele Dekrete von Synoden und kirchenrechtliche Entscheidungen erwähnt. In der Kölner Ausgabe der Summa vom Jahre 1566 erreichte die Zahl der zitierten Schriftstellen fast 2000, die Zahl der Väterstellen fast 1200.

---

[35]) O. Braunsberger, Entstehung u. erste Entwicklung der Katechismen des seligen Petrus Canisius S. 38.

[36]) In ähnlicher Weise äußert sich Canisius in der bereits erwähnten Epistola dedicatoria. Aus der Absicht, eindrucksvoll zu zeigen, wie die Lehre des Katechismus übereinstimmt mit der Lehre der alten Kirche ist das Werk des Petrus Busaeus, eines Landsmannes des seligen Petrus Canisius entstanden, der der Summa Doctrinae Christianae sämtliche Belegstellen in ihrem vollen Wortlaut beifügte. Das Werk ist in den Jahren 1569/70 in Köln erschienen: vier Quartbände mit mehr als 2500 Seiten. Das Werk war überaus geschätzt. Es führte den Titel: Authoritatum Sacrae Scripturae et Sanctorum Patrum quae in Summa Doctrinae Christianae Doctoris Petri Canisii Theologi Societatis Jesu citantur et nunc primum ex ipsis fontibus fideliter collectae, ipsis Catechismi verbis subscriptae sunt, Pars Prima etc. Mit anderer Aufschrift ist das Werk 1577 zu Köln bei Gerwin Calenius erschienen: OPUS CATECHISTICUM / SIVE /DE SUMMA / DOCTRINAE CHRISTIA- / NAE D. PETRI CANISII THEO- / LOGI SOCIETATIS JESU, PRAECLARIS / DIVINAE SCRIPTURAE TESTIMONIIS, SANCTO — rumque Patrum sententiis sedulo illustratum opera D. Petri / Busaei Noviomagi, eiusdem Societatis Jesu Theologi / nunc vero primum accessione nova locupletatum atque restitutum. EDITIO ALTERA MULTIS IN LOCIS AUCTIOR ET CORRECTIOR. Es ist ein stattlicher, gut gedruckter Folioband. Braunsberger erwähnt (Epistulae et Acta vol. VII. p. 767), daß er diese schöne Ausgabe in der Hofbibliothek in Wien und in Feldkirch in der Bibliothek des Exerzitienhauses gesehen habe; dann fährt er fort: „Sie findet sich auch in der Staatsbibliothek in Berlin, in der Bibliothek des Priesterseminars zu Fulda, der Universitätsbibliothek in Göttingen, in der Bibliothèque de l'Arsenal zu Paris.“ Ich darf darauf aufmerksam machen, daß auch die Trierer Stadtbibliothek ein gut erhaltenes Exemplar dieser Ausgabe besitzt, das ich benutzen konnte.

Welche Einteilung, welche Stoffanordnung hatte die Summa Doctrinae Christianae, der sogenannte große Katechismus?

Das Werk zerfällt in zwei Teile. Im ersten Teile handelt Canisius von der Weisheit. Die Weisheit, so belehrt uns Canisius, hat zu ihrem Gegenstande die drei göttlichen Tugenden: Glaube, Hoffnung, Liebe. Über den Glauben belehrt uns das Apostolische Glaubensbekenntnis. Was wir zu begehren und zu hoffen haben, zeigt uns das Gebet des Herrn. Zur Liebe gehört die Beobachtung der Gebote. Ohne Kirchengebote und Sakramente aber können Glaube, Hoffnung und Liebe nicht bestehen; durch jene werden diese Tugenden in uns gepflanzt, gefestigt, gefördert, vollendet.[37]) So kommt Canisius zu folgenden vier Hauptstücken: 1. De fide et symbolo fidei. 2. De spe et oratione dominica cum salutatione angelica. 3. De caritate et praeceptis decalogi atque ecclesiae. 4. De sacramentis. Im zweiten Teile der Summa Doctrinae Christianae behandelt Canisius die iustitia — ein bis dahin nicht übliches Hauptstück — in einem Kapitel. Er gliedert dieses Kapitel von der iustitia, die darin besteht, daß man die Sünde meidet und das Gute tut, also: a) De peccatis septem Capitalibus. b) De peccatis alienis culpa aliqua nostra ad nos pertinentibus. c) De peccatis in Spiritum sanctum. d) De peccatis in coelum clamantibus. — aa) Bonorum operum genera triplicia. bb) Opera Misericordiae. cc) Virtutes Cardinales. dd) Dona et fructus Spiritus sancti. Hinzu kommen noch: De Octo Beatitudinibus, De Consiliis Evangelicis. Den Abschluß bildet: De quatuor hominis Novissimis. Die Anordnung und Verteilung des Katechismusstoffes auf fünf Hauptstücke, wie sie Canisius vornahm, hat, nach den Forschungen Thalhofers[38]), geradezu durch 250 Jahre die Kategorien des katholischen Katechismus festgelegt.

War die Summa Doctrinae Christianae ein vollwertiges Gegenstück zu Luthers großem Katechismus, so fehlte es noch an einem „Leitfaden des Unterrichts für die Kinder und Einfältigen", einem Gegenstück zu Luthers kleinem Katechismus. Man hat lange gewußt, daß Canisius auch — sagen wir einmal vorläufig — einen kleinen Katechismus verfaßt habe. Jedoch ist volle Klarheit über die Entstehung des kleinen Katechismus erst durch die Forschungen des P. Braunsberger geschaffen worden.[39]) Braunsberger fand in der Münchener Universitätsbibliothek ein lateinisches Büchlein, das im Jahre 1556 zu Ingolstadt aus der Presse der Gebrüder Weißenhorn hervorgegangen ist, mit dem Titel: Principia Grammatices etc. Grundzüge der Sprachlehre. Hinter der Sprachlehre finden sich lateinische Morgen-, Abend-, Tischgebete. Dann folgt ein Abschnitt mit der Aufschrift: Summa Doctrinae Christianae, per Quaestiones tradita, et ad captum rudiorum accommodata. Ein Verfasser ist nicht genannt. Die Sprachlehre ist das Werk des P. Codret, eines Ordensbruders und Arbeitsgenossen des seligen

[37]) Summa, editio princeps, fol. 52 b—53 a. B b b zitiert bei Braunsberger, Entst. u. Entwickl. S. 34.

[38]) Entwicklung des katholischen Katechismus in Deutschland von Canisius bis Deharbe von Fr. X. Thalhofer. Herder, Freiburg 1899. S. 135.

[39]) Zum Folgenden vergl. O. Braunsberger, Entstehung u. erste Entwicklung der Katechismen des seligen Petrus Canisius, S. 99 ff.

Petrus Canisius zur Zeit seiner Wirksamkeit im Kollegium zu Messina 1548 und 1549. Die Anordnung des Katechismus, die Fragen und Antworten decken sich genau mit denen des großen Katechismus des Canisius, nur sind viele ausgelassen, andere kürzer gefaßt. Dieser Katechismus ist lateinisch geschrieben. Nun meldet aber Canisius in einem Brief vom 11. Februar 1557 an Jakob Laynez: Libellos quosdam germanicos et catechismum in usum puerorum exscribendos curo.[40]) Wann und wo ist dieser kleine deutsche Katechismus erschienen? Durch Moufangs Forschungen, der Mitteilung machte, daß in der Königlichen Hofbibliothek zu Berlin sich ein kleiner deutscher Katechismus befinde, der die gleiche Einteilung aufweise wie die bekannten Katechismen des Canisius, der ohne Nennung des Autors 1558 bei Sebald Mayer zu Dilingen gedruckt sei[41]), aufmerksam gemacht, hat Braunsberger diesen kleinen deutschen Katechismus mit dem kleinen lateinischen Katechismus verglichen und ist zu folgendem Ergebnis gekommen: Canisius hat seinen ganz kleinen Katechismus zum ersten Male lateinisch bei Weißenhorn in Ingolstadt im Jahre 1556 ohne Nennung seines Namens herausgegeben. In getreuer deutscher Übersetzung, mit Zugaben bereichert, hat er ihn im Jahre 1558, gleichfalls ohne Namen des Verfassers, bei Sebald Mayer in Dilingen erscheinen lassen. Die deutsche Übersetzung führt den Titel: Der Klain Katechismus sampt kurtzen gebetlen für die ainfeltigen.[42]) Der kleine Katechismus stimmt, abgesehen von kleinen Abweichungen, genau überein mit der Summa Doctrinae Christianae per Quaestiones tradita et ad captum rudiorum accommodata. Er enthielt 59 Fragen und Antworten, dazu eine Reihe von Gebeten, unter anderm „ein gemein Gebet für allerlei Anliegen der Christenheit" täglich zu sprechen, das heute sogenannte „Gebet für die allgemeinen Anliegen der Christenheit", das in seiner jetzigen Gestalt auf Canisius zurückzugehen scheint.[43]) Der Klain Katechismus ist so oft gedruckt worden und so weit verbreitet gewesen, daß die Worte Katechismus und Canisius gleichbedeutend waren.

Der Klain Katechismus bezw. Die Summa .... ad captum rudiorum accommodata wird von den Canisius-Forschern der kleinste Katechismus (des Canisius) genannt; denn Canisius hat noch einen dritten Katechismus geschaffen, der die Mitte hält zwischen der Summa Doctrinae Christianae vom Jahre 1555 und dem eben beschriebenen kleinsten Katechismus, nämlich den Parvus catechismus catholicorum, den sogenannten Kleinen Katechismus für Katholiken. Über seine Entstehung sind wir sehr gut unterrichtet durch den Briefwechsel des Seligen innerhalb der Zeit vom Sept. 1557 bis Februar 1558. In einem Brief aus Worms[44]) vom 23. September

---

[40]) O. Braunsberger, Epistulae et Acta vol. II. p. 69.

[41]) Chr. Moufang, Katholische Katechismen des sechszehnten Jahrhunderts in deutscher Sprache, S. 466.

[42]) O. Braunsberger, Epistulae et Acta vol. II. p. 885.

[43]) O. Braunsberger, Entstehung und erste Entwicklung der Katechismen des seligen Petrus Canisius, S. 109.

[44]) Canisius nahm an dem Religionsgespräch teil, das in Worms am 11. Sep-

1557 meldet Canisius dem P. Leonard Kessel, dem Rektor des Cölner Kollegs, daß der Cölner Drucker Maternus Cholinus ihn in Worms besucht und viele Exemplare des großen Katechismus und der in Wien herausgekommenen deutschen Übersetzung mitgebracht habe; ihm, dem Maternus Cholinus werde er möglicherweise den verbesserten kleinen Katechismus zur Drucklegung mitgeben.[45]) Am 1. Februar 1558 teilt Canisius dem P. Jacob Laynez mit[46]), daß er bei seiner Reise ins Elsaß an seinem Parvus Catechismus catholicorum weiter gearbeitet und ihn erprobt habe.[47]) Am 23. Februar 1558 kann er dem P. Laynez in Aussicht stellen, daß er bald ein Exemplar dieses Katechismus zur Prüfung und Durchsicht empfangen wird. Der Brief gibt auch Aufschluß über den äußeren Anlaß zur Abfassung des Katechismus und über die Bedeutung, die dem Parvus Catechismus catholicorum zukommt. Canisius berichtet, daß er ihn abgefaßt habe instantibus theologis lovaniensibus[48]), qui Wormatiae mihi dixerunt (id quod ceteri quoque censent) iuventuti valde utilem futurum catechismum breviorem et simpliciorem, cui etiam modus peccata confitendi et Deum precandi adiungeretur.[49]) Was seine Bedeutung im Vergleich zum großen Katechismus angeht, so erklärt Canisius: Censeo maiore cum utilitate parvum hunc catechismum exponi posse quam maiorem.[50]) Der Selige hat den Parvus Catechismus catholicorum in den ersten Monaten des Jahres 1558 zu Ingolstadt vollendet und hat ihn an seine Cölner Ordensbrüder gesandt, die ihn Maternus Cholinus zur Drucklegung übergaben.[51]) Das Jahr 1563 brachte die Übersetzung ins Deutsche. Die deutsche Übersetzung führt den Titel: Catechismus, Kurtze Erklärung der fürnemsten stuck des wahren Catholischen Glaubens. Auch rechte und Catholische Form zu betten. Alles von nevem mit Fleiß gebessert und gemehret durch Dr. P. Canisium, Thumpredigern zu Augspurg A. D. MDLXIII.[52]) Der Katechismus enthält 122 Fragen und Ant-

tember 1557 begann. Über das Wormser Religionsgespräch unterrichtete er fortlaufend seine Ordensobern. S. O. Braunsberger, Epistulae et Acta vol. II. p. 125—180.

[45]) O. Braunsberger, Epistulae et Acta vol. II. p. 134.

[46]) O. Braunsberger, Epistulae et Acta vol. II. p. 188.

[47]) Über seinen Aufenthalt in Zabern i. Elsaß, wo er den Straßburger Bischof Erasmus von Limburg besuchte, schreibt er: Scripsi illic et in schola puerorum proposui parvum catechismum catholicorum.

[48]) Gemeint sind die drei Löwener Theologen, die am Wormser Religionsgespräch teilnahmen.

[49]) O. Braunsberger, Epistulae et Acta vol. II. p. 207.

[50]) Ibid.

[51]) In einer Notiz des P. Rethius, Ende November 1558, in den „Ephemerides" des Gymnasiums zu den drei Kronen in Köln heißt es: Item apud eundem (sc. Maternum Cholinum) parvum Catechismum catholicorum, quem a se confectum nobis miserat Canisius (imprimi curavimus). Der Katechismus ist, wie Braunsberger festgestellt hat, 1558 erschienen, wenngleich er mit der Jahreszahl 1559 bezeichnet wurde. (Epistulae et Acta II 890.)

[52]) Chr. Moufang hat in seinem Werke: Katholische Katechismen ꝛc. S. 559 bis 594 die deutsche Übersetzung abgedruckt. — Die Trierer Stadtbibliothek besitzt

worten (die deutsche Ausgabe enthielt 6 Fragen und Antworten weniger). Er ist, wie der Protestant Zezschwitz ihm nachrühmt, ein Muster an Klarheit und Bestimmtheit des Ausdrucks, in seiner Anlage ein Meisterstück in Kürze, Praecision und Lernbarkeit. Ein so kompetenter Beurteiler wie Kardinal Bellarmin urteilt: „Wäre mir der kurze Katechismus unseres hochwürdigen und — das ist mein frommer Glaube — heiligen P. Canisius damals bekannt gewesen, als ich auf Befehl meiner Obern meinen italienischen Katechismus verfaßte, so hätte ich mich sicherlich nicht abgeplagt, um meinen neuen Katechismus zu gestalten; ich hätte einfach den Katechismus des P. Canisius aus dem Latein ins Italienische übersetzt.“ Man kann sich nur ganz den Worten Braunsbergers anschließen, der sagt: „Dem kleinen Katechismus wird man die Palme zuerkennen müssen. Mit ihm war die goldene Mittelstraße gefunden.“ [53])

Canisius hat also im ganzen drei Katechismen geschaffen, in der Reihenfolge der Entstehung geordnet, zunächst den großen Katechismus 1555 [54]), dann den kleinsten, lateinisch 1556, deutsch 1558, zuletzt den kleinen Kate-

keine solche deutsche Übersetzung, sondern nur zwei Bearbeitungen aus dem 17. bezw. 18. Jahrhundert. Die eine, ein Kölner Druck aus dem Jahre 1692, ist nur eine bedeutende Erweiterung des 5. Hauptstückes, besorgt von P. Philipp Scouville S. J., die andere aus dem Jahre 1771 hält sich im wesentlichen an den Text, wie er von Canisius angefertigt war, bietet ihn in lateinischer und deutscher Sprache und ergänzt ihn durch Sprüche u. Beispiele aus dem Opus catechisticum. Sie ist verfaßt von Fr. X. Widenhofer S. J. — Wohl aber besitzt die Stadtbibliothek den lateinischen Parvus Catechismus catholicorum und zwar die Ausgabe vom Jahre 1571, die der berühmte Antwerpener Buchdrucker Christoph Plantin veranstaltet hatte. Sie führt den Titel Institutiones Christianae Pietatis, seu Parvus Catechismus Catholicorum. Autore Petro Canisio Societatis Jesu Theologo. Preces horariae de aeterna Dei Sapientia. Das Exemplar enthält auf 35 Seiten den lateinischen Katechismustext; dann folgen 5 Seiten: Testimonia Scripturae Sacrae, contra haereticos in promptu semper habenda; auf der darauffolgenden Seite sind verzeichnet: Augustini sententiae tres notatu dignissimae, daran schließen sich an 20 Seiten Preces horariae, die Tageszeiten von der ewigen Weisheit, und etwa 35 Seiten Meditationes et Preces quotidianae. Dieser Gebetsanhang ist sehr praktisch; er enthält kernige Gebete und treffliche Betrachtungen. Dem im Besitz der Stadtbibliothek befindlichen Exemplar — es umfaßt im ganzen 96 Seiten — ist beigebunden das 504 Seiten umfassende Precationum Piarum Enchiridion von Simon Verepaeus, gedruckt 1571 bei Johannes Keller in Antwerpen. — Christoph Plantin hat den Parvus Catechismus Catholicorum oft gedruckt; Braunsberger nennt als Druckjahre 1566, 1567, 1568, 1570, 1570, 1571, 1575, 1581, 1587. Im Jahre 1566 lieferte er auch einen Druck der von Canisius besorgten 2. Auflage des großen Katechismus. — Die Stadtbibliothek zu Trier besitzt ein Exemplar dieses Plantin'schen Druckes vom Jahre 1566, der selten geworden ist, ferner ein Exemplar des Plantin'schen Druckes des großen Katechismus vom Jahre 1580.

[53]) O. Braunsberger, Entstehung u. erste Entwicklung der Katechismen des seligen Petrus Canisius, S. 133.

[54]) Der große Katechismus ist bereits 1556 bei Michael Zimmermann in Wien in deutscher Übersetzung erschienen; Übersetzer ist wahrscheinlich Bonaventura Thomas.

chismus, lateinisch 1558, deutsch 1563. Er hatte damit für alle Altersklassen und für die verschiedenen Bildungsgrade hervorragende Religionshandbücher geschaffen, die eine ganz ungewöhnliche Verbreitung fanden. Schon 1614 schrieb einer der Biographen des Seligen, P. Matth. Rader [55]): „Das Gute, das fast in der ganzen Welt durch den Katechismus des Canisius gewirkt worden ist, ist ungeheuer groß. Man erklärt ihn der Jugend, man erläutert ihn in den Kirchen, den Schulen, Gymnasien und Universitäten. Man kann in Wahrheit sagen, daß Canisius heute die Sprachen fast aller Länder spricht: deutsch, slavisch, italienisch, französisch, spanisch, polnisch, griechisch, ungarisch, englisch, schottisch, äthiopisch und, wie ich von meinen Mitbrüdern habe sagen hören, sogar indisch und japanisch.[56]) Kann man etwas Bestimmtes über die Zahl und Höhe der Auflagen sagen? In den Jahren 1568—1571 erlebte der Katechismus des Canisius in Deutschland wenigstens zwölf Auflagen. Für die 42 Jahre, welche zwischen dem ersten Erscheinen des Katechismus (1555) und dem Tode des Verfassers liegen, waren vor zwanzig Jahren bereits über 200 Auflagen nachgewiesen.[57]) Von dem kleinen Katechismus behauptet Cristiani, daß er im Laufe eines Jahrhunderts 400 Auflagen erlebt habe.[58]) Wie stark waren die Auflagen? Wir wissen von Auflagen von 1500—3000 Stück. Nicht übersehen werden darf auch der Einfluß, den die Canisianischen Katechismen auf im 16. Jahrhundert und später entstehende Katechismen ausübten. Thalhofer [59]) hat in eingehender Untersuchung die Katechismusliteratur hinsichtlich ihrer Abhängigkeit von den Canisianischen Katechismen untersucht und hat für das 16., 17. und die erste Hälfte des 18. Jahrhunderts eine Vorherrschaft der Katechismen des Canisius und eine weitgehende Beeinflussung durch sie nachgewiesen.

Haben die Katechismen des Canisius auch in unserer Diözese Eingang gefunden? Im Jahre 1560 wurde das Trierer Jesuitenkolleg gegründet.[60])

---

[55]) Zitiert bei Cristiani a. a. O. S. 70.

[56]) Die Katechismen sind außerdem noch ins Schwedische, Niederländische, Vlämische, Böhmische und Hebräische (O. Braunsberger, Epistulae et Acta vol. VIII. S. 858) übertragen worden.

[57]) O. Braunsberger, Entstehung u. erste Entwicklung der Katechismen des seligen Petrus Canisius, S. 169. [58]) Cristiani a. a. O. S. 69.

[59]) Entwicklung des kathol. Katechismus in Deutschland von Canisius bis Deharbe, S. 1—56.

[60]) Schon Johannes von Isenburg, der vom Eichstätter Bischof Moritz von Hutten auf dem Augsburger Reichstag 1551 auf die Gesellschaft Jesu hingewiesen worden war, hatte beschlossen, die Jesuiten nach Trier zu rufen und ein Kolleg zu gründen (Braunsberger, Epistulae et Acta vol. I. p. 350). Der Plan wurde erst verwirklicht unter dem Kurfürsten Johannes von der Leyen, der immer wieder von dem Boppарder Pfarrer Petrus Fabe dazu gedrängt wurde. Im September 1560 erfolgte die Gründung. Am 5. September 1560 wurden dem Provinzial P. Mercurian die Schlüssel des neuen Kollegs (des sogen. Marienkollegs in der Dietrichstraße) übergeben; am 8. September feierte er dort zum ersten Male das hl. Meßopfer (Braunsberger, Epistulae et Acta vol. II. p. 726). Über die Jesuiten in Trier vergl. die gleichnamige Schrift von C. Kammer, Paulinus-Druckerei, Trier 1906.

Man geht wohl nicht fehl in der Annahme, daß die Trierer Jesuiten bei ihrer Tätigkeit die Katechismen ihres hochverdienten und berühmten Ordensbruders gebrauchten. Bezüglich der Summa Doctrinae Christianae wissen wir, daß sie bald nach dem Einzug der Jesuiten und der Übernahme der Lehrtätigkeit jeden Freitag in Trier erklärt und ausgelegt wurde.[61]) Im Jahre 1573 bestimmte Erzbischof Jakob von Eltz[62]) in seinen Reformbestimmungen für die Ämter Bernkastel, Balduinstein und Hunolstein, daß die Pfarrer und Vikare an den Sonn- und Feiertagen nachmittags den großen Katechismus des Canisius benutzen sollten.[63]) In einer Epistola pastoralis de utilitate ac necessitate catecheticae institutionis vom 7. Juli 1588[64]) des Erzbischofs Johannes von Schoenenberg kündigt dieser am Schluß folgendes an: Damit man in der Lehre und in der Art, sie darzubieten, einhellig und gleichförmig sei, curavimus catechismum minimum, quibusdam piis exercitationibus additis in nostra civitate Trevirensi nostra etiam auctoritate denuo typis excudi.[65]) Dieser Katechismus ist 1589 erschienen unter dem Titel Katechismus und Praxis, d. i. die notwendigste Stücke Catholischer Lehr sampt einer Underweisung wie der Lehrer sie einfältig fürhalten, die Anhörer aber nicht allein glauben, sondern auch in täglicher übung brauchen sollen. Auf Ertzbischöflichen Churfürstlichen Befelch außgegangen. Gedruckt zu Trier bey Heinrich Bock 1589. Es ist ein Werk, das stark Canisianisches Gepräge trägt. Das erklärt sich aus seiner Entstehung, über die wir unterrichtet sind durch einen Brief des Rektors des Trierer Kollegs, des P. Joh. Gibbons. Dieser schreibt am 20. Juni 1587 an Aquaviva: „Ich habe dem Erzbischofe vorgeschlagen, den kleinen deutschen (Canisianischen) Katechismus, welchen die Unsrigen bei den Ungebildeten in der Stadt und auf dem Lande benutzen, mit seiner Autorität drucken und verbreiten zu lassen."[66]) Der Vorschlag wurde vom Erzbischof freundlich aufgenommen, wie P. Gibbons berichtet und wie sich auch aus dem Briefe des Erzbischofs an Aquaviva ergibt. Unter dem klei-

[61]) Aegidius Faber S. J. in collegii treverensis litteris quadrimestribus Treveris 4. Septembris 1561 datis affirmat: Die Veneris a quodam ex Theologiae professoribus omnibus (discipulis) ex aequo Catechismus Canisii praelegitur, qui Caesareae Maiestatis inscribitur. Ad quam lectionem frequenter etiam et sacerdotes, et monachi, interdum etiam viri non infimi nominis commeant. (Braunsberger, Epistulae et Acta vol. III. p. 786.)

[62]) Jakob von Eltz ebenso wie der später erwähnte Johannes von Schoenenberg waren hervorragende Förderer der religiösen Unterweisung; vergl. Die Tridentinische Reform im Erzstift Trier von F. Hüllen, Paulinus-Druckerei, Trier 1902.

[63]) Auff den Sontagh und feiertägen aber soll der Plebanus sambt noch einem auß den Vicarien Vormittagh mit dem Ambt der heiligen Messen und Predigen, Nachmittagh aber mit der Kinderlehr oder Catechismo, wie derselb iussu Imperatoris Ferdinandi piae memoriae per D. Petrum Canisium aedirt, obberurter Kyrch zu Bernkastell vorstehen. Blattau, Statuta Synodalia tom. II. p. 263.

[64]) Blattau l. c. p. 317 sqq. Item in lingua vernacula S. 320 ff.

[65]) Blattau a. a. O. S. 320.

[66]) Bernhard Duhr, Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge im XVI. Jahrhundert; Herder, Freiburg 1907. Bd. I. S. 457.

nen deutschen (Canisianischen) Katechismus ist wohl der „Klain Katechismus sampt kurzen gebetlen für die ainfeltigen“ zu verstehen, wie ich aus einer Vergleichung der Texte ersehe. Jedoch ist der Trierer Katechismus vom Jahre 1589 keine bloße Kopie. Es sind auch aus dem sogenannten kleinen Katechismus des Canisius, und zwar aus der deutschen übersetzung: „Kurtze Erclärung der fürnemsten stuck des wahren Catholischen Glaubens“ und aus dem großen Katechismus Fragen und Antworten herübergenommen.[67]) Wie lange der Katechismus vom Jahre 1589 gebraucht wurde, konnte ich nicht genau ermitteln. Johann Hugo empfiehlt ihn noch 1678. Neben diesem kleinsten Canisianischen Katechismus in Trierer Bearbeitung sollte nach dem Willen Johann von Schoenenbergs auch der große Katechismus des Seligen als Hilfsmittel für die Katechese benutzt werden.[68]) Der Kurfürst schätzte den Katechismus des Canisius sehr; er nennt unter den katechetischen Hilfswerken für den Pfarrer besonders den Tridentinischen Katechismus und die Katechismen des Canisius, „qui in hoc scriptorum genere principes sunt“.[69]) Der auf Befehl des Erzbischofs herausgegebene Katechismus-Kommentar vom Jahre 1590 zeigt deutlich den Einfluß des Canisius. Er erschien 1601 wieder, aber unter verändertem Titel: Catechismi catholici explanatio.[70]) Die Ausgabe vom Jahre 1612 trägt auch den Namen des Verfassers, des P. Johannes Macherentinus.[71]) Im Jahre 1678 empfiehlt Erzbischof Johannes Hugo neben einer Reihe anderer Hilfsmittel für die Katechese die Christliche Zuchtschul des P. Nikolaus Cusanus S. J., ein in großen Auflagen verbreitetes Buch[72]), das im 17. Jahrhundert viele Auflagen erlebte, einige noch im 18. Jahrhundert. Der „Zuchtschul“ des P. Nikolaus Cusanus war vom Jahre 1656 ab der kleinste Katechismus des Canisius beigefügt. Zu Beginn des 18. Jahrhunderts scheinen die Katechismen des seligen Petrus Canisius auch in der Diözese Trier verdrängt worden zu sein. Am 24. Juli 1714 wird verordnet[73]), daß der catechismus maior und minor des P. Philipp Scouville von

[67]) Vergl. auch Braunsberger, Epistulae et Acta vol. VIII. p. 793.

[68]) Blattau a. a. O. S. 325.

[69]) In der Praefatio zu dem 1590 erschienenen Katechismus-Kommentar. Johann v. Schoenenberg hatte, um den Pfarrern die katechetische Tätigkeit zu erleichtern, 1590 einen Kommentar zu dem Katechismus von 1589 herausgegeben. Er erschien unter dem Titel: Piae ac solidae . . . Catecheses. Augustae Trevirorum. Excudebat Henricus Bock. Anno (15)90. Die Stadtbibliothek in Trier besitzt ein sehr gut erhaltenes, schönes Exemplar.

[70]) Mir sind noch Ausgaben aus den Jahren 1610, 1611 u. 1612 bekannt geworden.

[71]) Der vollständige Titel lautet: R. P. Joannis Macherentini, Soc. Jesu Theologi, Explanatio catechismi catholici una cum praxi catechistica, auctoritate . . . Joannis Archiepiscopi Trevirensis; iam denuo recognita et aucta. Augustae Trevirorum, Henr. Bock sumptibus, Petri Heningi Bibl. Colon., 1612. — Der Name Macherentinus bedeutet: aus Grevenmacher, s. Braunsberger, Epistulae et Acta vol. V. p. 328, wo ein Petrus Damianus Macherentinus erwähnt wird. über Johannes Macherentinus vergl. auch Bernhard Duhr a. a. O. Bd. I, S. 743.

[72]) F. X. Thalhofer a. a. O. S. 34. Das Buch erschien erstmals 1627 zu Lützenburg. [73]) Blattau tom. III. S. 373.

den Pfarrern und Lehrern gebraucht werden soll.[74]) Das Jahr 1762 brachte die offizielle Einführung des Catechismus Romanus.[75]) Am 1. Dez. des Jahres 1775 gab das Niedererzstiftische Trier. Offizialat bekannt, daß Klemens Wenzeslaus den Katechismus des Abtes Felbiger eingeführt wissen wolle.[76]) Immerhin hat die Diözese Trier während eines großen Zeitraumes in reichem Maße wie das übrige Deutschland den Segen erfahren, der von der katechetischen Tätigkeit unseres Seligen ausging, von seinen hervorragend gearbeiteten Katechismen, die, wie man von dem großen und dem Opus catechisticum gesagt hat, für die Pfarrer und Christenlehrer gleichsam „ein gefülltes Zeughaus" darstellten, die für die Kinder und die studierende Jugend — ich denke da an den kleinsten und kleinen Katechismus — ideale Religionshandbücher waren.

Besonders sei auch des Einflusses gedacht, den der Selige auf seine Ordensbrüder ausübte durch seine warme Begeisterung für die katechetische Tätigkeit und seine unablässigen Bemühungen, sie zu verbessern. Wenn das Wort Janssens zutrifft, daß Canisius die Seele seines Ordens in Deutschland war, dann hat der Selige zweifellos nicht geringen Anteil an der außerordentlich eifrigen Betätigung seiner Ordensbrüder[77]) auf dem Gebiet der religiösen Unterweisung.

Canisius kann in dieser Hinsicht als helleuchtendes Vorbild gelten. Ich erwähnte bereits, daß der junge Ingolstadter Professor wöchentlich einmal die Kinder um sich versammelte, um ihnen den Katechismus zu erklären.[78]) In Worms fand der Selige nach den aufregenden Verhandlungen des Religionsgespräches seine Erholung darin, den Kindern Religionsunterricht zu erteilen. Auf der Reise ins Elsaß hielt er in Zabern den Kindern Christenlehre. Als Canisius im Jahre 1559 als Nachfolger des hochverdienten Dominikaners Johannes Fabri das Amt des Dompredigers in Augsburg übernahm, ein Amt, das er mit ganzer Hingebung und glänzendem Erfolge verwaltete, vergaß er auch der Kinder nicht. Im Protokoll des Augsburger Domkapitels ist zu lesen: 1560 den 16. Septembris hat Herr Canisius gebeten, ihme in seinen Hof ein Stüblein für die

---

[74]) Über den Katechismus des P. Scouville berichtet Marx in „Geschichte der Pfarreien der Diözese Trier", Bd. I. S. 367 ff.

[75]) Blattau tom. V. S. 59, 62.

[76]) Blattau tom. V. S. 192, 293.

[77]) Vergl. Bernhard Duhr a. a. O. Bd. I. S. 455. Über ihre katechetische Tätigkeit in der Diözese Trier s. Marx, Gesch. d. Erzstiftes Trier II. Abt. II. Bd. S. 500 ff.; desgl. Hüllen a. a. O. S. 9 ff.; Kammer a. a. O. S. 26 ff. Über die Art und Weise, wie die Jesuiten damals katechesierten, s. Bernhard Duhr a. a. O. Bd. I. S. 454 ff. In ihrer Kirche in Trier hatten die Jesuiten eine ständige Katechese. Über den glänzenden Besuch der Katechese in Coblenz berichtet P. Hofsæus, als Visitator, an Aquaviva: Der Katechismus wird in der Pfarrkirche mit sehr großem Nutzen erklärt. In hellen Haufen eilen die Kinder herbei.

[78]) Die Vorausgabe des Ostern 1925 zur Einführung kommenden Einheitskatechismus hatte ein hübsches Ganzbild: Canisius beim Unterricht der Kinder vor den Toren von Ingolstadt. Leider ist dieses Bild nicht in den Katechismus aufgenommen worden.

Knaben zu bauen, und ist ihm bewilligt.[79]) Dort hielten er und sein Gefährte Wilhelm Elderen den Kindern Katechese. Ebenso hielt er es in Würzburg, wo er 1567 die Fastenpredigten im Dome hielt; jeden Montag und Mittwoch Nachmittag war in der großen Barfüßerkirche Christenlehre für die Kinder und die Dienstboten. Wenn man bedenkt, daß Canisius in diesen Jahren die Lasten des Amtes eines Provinzials trug, eine sehr umfangreiche Korrespondenz führte, mit literarischen Arbeiten überhäuft und durch zahlreiche Reisen bis zum Übermaß angestrengt war[80]), steht man ergriffen vor einer solchen Liebe zu den Kindern und ihrer religiösen Unterweisung. Kein Wunder, daß die Kinder sich zu ihm hingezogen fühlten und ihn „wie einen Vater liebten". Der Jahresbericht des Dillinger Kollegs vom Jahre 1569 berichtet in rühmender Weise: „Seitdem P. Canisius das Amt des Provinzials niedergelegt hat, weilt er in unserer Mitte . . . Er hat seine Freude daran, in den Stunden, die er seinen gelehrten Studien[81]) abstehlen kann, öffentliche Christenlehre zu halten und Einzelunterricht in Katechismus zu erteilen.[82]) In Innsbruck, wohin Canisius 1570 berufen wurde, hat er inmitten der drängendsten Arbeiten Zeit gefunden, den Kindern Christenlehre zu halten. „Noch zeigt man in dem Dorf Azl, nicht weit von Innsbruck, das Bauernhaus, in dessen oberer Stube er die Kinder zum christlichen Unterricht versammelte. Er zog, so erzählt man, die Herzen der Kinder so ganz an sich, daß sie ihm schon von weitem entgegenliefen und mit Gewalt von ihm getrennt werden mußten. Der Tiroler Benediktiner Beda Weber berichtet: Man dürfte sich nicht wundern, wenn die Leute den wundersamen Christenlehrer an die Mauern ihrer Häuser malen ließen, ihn ehrend bis auf den heutigen Tag.[83]) Eine alte Überlieferung besagt, daß der Selige auch als Greis in Freiburg in der Schweiz an mehreren öffentlichen Plätzen der Stadt Christenlehre gehalten habe. In seiner Seele hatte die Klage des Propheten, die auf die damalige Zeit zutraf: Parvuli petierunt panem et non erat, qui frangeret eis. (Jerem. Thren. 4, 4.)[84]) einen Eifer und eine Hingabe für die religiöse Unterweisung geweckt, die für jeden Katecheten Muster und Vorbild bleiben.

Mit welchen Gesinnungen Petrus Canisius dem Amt des Katecheten gegenüberstand, das hat er einmal ergreifend ausgesprochen in dem Briefe, in dem er die zweite Auflage des Opus catechisticum dem Bischof Julius von Würzburg widmet: Warum sollten wir es uns gereuen lassen, warum uns schämen, den Katechismus zu lehren? Ist doch dieser Unterricht Gott

[79]) O. Braunsberger, Petrus Canisius S. J. Ein Lebensbild, S. 107.

[80]) In der Biographie von Metzler S. J. ist als Anhang eine Karte der Reisen des Seligen beigegeben, die zeigt, welche unerhörte Anstrengungen der selige Petrus Canisius auf sich nahm.

[81]) Canisius war mit einer Widerlegung der Magdeburger Centuriatoren beschäftigt.

[82]) Braunsberger a. a. O. S. 208.

[83]) Braunsberger a. a. O. S. 230.

[84]) Mehrere Katechismen der Zeit des Canisius trugen auf dem Titelblatt diese Stelle aus Jeremias; auch die mir vorliegende trierische Explanatio Catholici catechismi.

dem Allerhöchsten wohlgefällig, dem Beispiel der größten Männer entsprechend, der katholischen Kirche heilsam, der christlichen Jugend notwendig, unserem Berufe angemessen. Hat denn nicht unser Lehrer und oberster Hirt Christus gewissermaßen das Amt eines Katecheten übernommen und verwaltet, indem er den Hauptinhalt des Katechismus mit seinem hochheiligen Munde entweder neu offenbarte oder bestätigte? Mögen andere ihre Geschäfte vorschützen, mögen sie nach ansehnlicheren und einträglicheren Ämtern streben, dieses Amt aber für niedrig und mühevoll halten und mit List sich ihm entziehen, damit es nicht scheine, als sollten sie gewissermaßen mit den Kindern wiederum kindisch werden. Christus dagegen, die Weisheit Gottes, scheut sich nicht, mit den Kindlein sehr vertraut umzugehen; er läßt sie zu sich kommen, schließt sie in seine Arme, küßt sie voll Liebe, ihnen legt er seine Hände auf und segnet sie, ihnen gibt er die Engel zu Dienern und Wächtern; sie macht er endlich zu Bürgern des Himmelreiches und macht sie vor anderen gleichsam zu Erben seiner eigenen Güter. Überdies droht er dem die schwerste Strafe, welcher etwa eines aus den Kleinen ärgern sollte, sei es durch seine Lehre in Sachen des Glaubens, sei es durch seine Lebensführung; das Gute endlich, das man den Kleinen erweist, ist ihm, wie er versichert, so wohlgefällig, daß jeder, der in seinem Namen ein Kind aufnimmt, Christum selbst aufnimmt und für immer zum Schuldner hat. So wichtig ist es, sofern wir Christo, dem Herrn, und seinem Evangelium glauben, daß man der Kinder sich annehme und sie mit allem Eifer zur Frömmigkeit anleite. Das aber tun gute Katecheten und damit verrichten sie nicht bloß ein christliches Werk, sondern sozusagen einen Engelsdienst. (Epistulae et Acta VII, 333 sq.)

Wer so über die katechetische Arbeit dachte und schrieb, dem durfte keine Mühe zu groß und zu schwer sein, wenn es galt, das mühevolle Amt des Katecheten zu verwalten. Canisius hat sie, wie ich gezeigt habe, nie gescheut. — Das Amt des Katecheten ist auch in der heutigen Zeit schwer und verantwortungsreich, und der Katechet bedarf gar sehr der Hilfe von oben. Wir deutsche Katecheten freuen uns von Herzen, daß der große Christenlehrer des 16. Jahrhunderts nunmehr „in den Heiligenkranz eingeflochten wird, der die Kirche des 16. Jahrhunderts schmückt"; wir freuen uns, wenn bald die Glocken zur Kanonisationsfeier des edlen Mannes läuten und wir in unseren katechetischen Arbeiten und Sorgen beten dürfen: Heil. Petrus Canisius, bitte für uns! Wir Angehörige der trierischen Diözese erinnern uns in heiliger Freude daran, daß der Selige auch den Boden unserer Diözese betreten hat. Zwar ist er niemals in Trier gewesen, wie vielfach behauptet wurde [85]), aber er war zwischen dem 17. und 20. September 1565 in Koblenz und verhandelte dort mit dem Trierer Erzbischof Johann von der Leyen, qui magna nunc laude dignus est, wie Canisius an den Kardinal Otto von Truchseß schreibt.[86]) In die Jahre, in denen Canisius das Amt des Provinzials verwaltete [87]), fällt die Gründung des Trierer Jesuiten-

[85]) Die Quelle, aus der diese falsche Meinung geschöpft wurde, ist die Vita Canisii von P. Sacchini. Braunsberger, Epistulae et Acta vol. V. p. 688 sq.

[86]) Ibid. p. 134 sq.

[87]) Am 7. Juni 1556 hatte ihm der hl. Ignatius die Leitung der neuerrichteten

kollegs. All die Sorgen und Arbeiten, die die Gründung, Errichtung und der Fortbestand des Kollegs verursachten, hat er miterlebt und mitgetragen.[88]) Er, der so oft und viel für Deutschland gebetet hat, der seine Mitbrüder immer anflehte: Orate Dominum pro Germania[89]), hat auch für unsere Diözese viel und innig gebetet.[90]) Möge der selige Petrus Canisius uns Priestern der Diözese Trier allzeit leuchtendes Vorbild sein in der hingebenden Liebe, mit der er das Amt des Katecheten verwaltete, möge er uns Kraft und Gnade erbitten, die religiöse Unterweisung der Jugend, diese res Deo gratissima, dieses opus divinum, diese pars essentialis muneris pastoralis in seinem Geiste zu pflegen.

Textproben aus den drei Katechismen des seligen Petrus Canisius.

I. Aus der Summa Doctrinae Christianae:

1. Quid addit articulus nonus? Ostendit, Ecclesiam, id est, cunctorum Christifidelium congregationem: pro qua Christus in carne cuncta et fecit et pertulit, eamque Primo unam esse in fide fideique doctrina et administratione Sacramentorum. Secundo esse sanctam, quia tum a Christo capite suo sanctificatur, tum a Spiritu sancto usque gubernatur. Tertio esse catholicam, id est, universalem, adeo ut omnes omnium temporum locorumque homines, qui modo in Christi fide ac doctrina conveniunt, uno quasi materno sinu excipiat, concludat, ac salvet. Quarto esse in eadem Ecclesia Sanctorum communionem, ut qui in Ecclesia, veluti domo Dei familiaque versantur, societatem quandam inter se, et unionem servent individuam: et sicuti unius corporis membra se invicem iuvent mutuis officiis, meritis et orationibus. Apud hos est unitas fidei, doctrina consentiens, conformis usus Sacramentorum: qui etiam solliciti sunt servare unitatem Spiritus in vinculo pacis. Extra quam communionem (sicut extra Noe arcam) nulla omnio salus mortalibus; non Judaeis aut Ethnicis, qui fidem Ecclesiae nunquam receperunt; non Haereticis, qui receptam deseruerunt, vel corrupuerunt: non Schismaticis qui pacem et unitatem

---

oberdeutschen Ordensprovinz übergeben; am 2. April 1569 befreite ihn der hl. Franz Borgia von der Verwaltungstätigkeit.

[88]) Braunsberger, Epistulae et Acta vol. II., III.

[89]) In nicht wenigen Briefen kehren Bitten wie diese, die einem Schreiben des Seligen an den hl. Ignatius entnommen sind, immer wieder: Committere non possum, quin pro afflicta tum miseris modis Germania intercedam. In primis quidem apud Reverendam P. T. cui rem tantam curae esse non dubito, Deinde apud Patres fratresque reliquos huiusce Societatis, eos omnes et singulos, quam maxime possum, satis autem posse non videor, per Jesu Christi sanguinem sacrosanctum, per commune ius, sanctumque vinculum fraternae charitatis, per tot pereuntium animarum iacturam gravissimam oro simul ac obsecro, suis ut precibus ac sacrificiis quothidianis, iuvent nos, Germaniamque nostram. O. Braunsberger, Epistulae et Acta vol. I. p. 334.

[90]) Canisius besaß auch Trierer Reliquien. P. Franz Coster u. P. Mercurian hatten bei einer Reise nach Trier den Dekan von St. Paulin um Reliquien von Märtyrern der thebäischen Legion gebeten. Der Dekan und die Kanoniker entsprachen bereitwillig dem geäußerten Wunsche. Die beiden Kölner Jesuiten gaben dem seligen Petrus Canisius auf seinen Wunsch einen Teil der Reliquien.

fidei Ecclesiae reliquerunt: postremo neque Excommunicatis, qui qualibet alia gravi de causa id meruerunt, ut ab Ecclesiae corpore seu pernitiosa quaedaem membra praescindantur, separenturque. Atque istiusmodi omnes, quoniam ad ecclesiam, eiusque sanctam communionem non pertinent, sane Divinae gratiae et salutis aeternae non possunt esse participes, nisi Ecclesiae, a quo suo illi vitio sunt semel avulsi, primum reconcilientur atque restitantur. Certa est enim Cypriani et Augustini regula: Non habebit Deum Patrem, qui Ecclesiam noluerit habere Matrem.

2. Quid nobis praescribit secundum praeceptum? Prohibet abusum Divini nominis et irreverentiam, ut quae committitur a periuris, blasphemis et per Deum, Sanctos, vel sacra temere iurantibus contra illud: Sit sermo vester, est est, non non, Requirit autem, ut iuxtra rectum linguae usum ingentem reverentiam Divino nomini exhibeamus, iuramenta servemus, tum Verbum Dei tractemus reverenter.

3. Quae in hoc sacramento (Eucharistiae) praecipue continentur? Tria continet Eucharistia: species visibiles, veritatem Corporis et Sanguinis Dominici, et spiritualis gratiae virtutem. Quod enim oculis nostris apparet, species sunt visibiles, panis videlicet et vini. Quod autem sub speciebus iisdem Fides nostra, non ratio, comprehendit, id verum Corpus et Sanguis est Christi Salvatoris. Ceterum quod participatione Sacramenti huius consequimur, eximia quaedam est Spiritus sancti gratia, fructus nimirum et effectus, uti ostendemus, salutaris Eucharistiae.

II. Aus dem Parvulus Catechismus Catholicorum, und zwar aus der deutſchen überſetzung: Kurtze Erclärung der fürnemſten ſtuck des wahren Catholiſchen Glaubens:

1. Was heißt und iſt die Kirch: Die einig, wahre und Catholiſche Kirch iſt ſoviel als ein gemaine (= allgemeine) verſamlung aller Chriſtglaubigen, welche in einigkeit des glaubens und in gleich förmiger haltung der Sacrament vereiniget ſeind, und ſich auß Chriſti befelch hie auff erden regieren laſſen von dem Apoſtel Petro und ſeinen nachkommen, als von einem geiſtlichen haupthirten und Chriſti ſtathalter.

2. Was gebeut das viert Gebott: Du ſolt Vatter und Mutter ehren? Es will, daß wir unſern leiblichen eltern, von denen wir geboren ſeind, ehr, gehorſam, lieb, trew und hilff allzeit willig und frölich beweiſen ſollen. Es gebeut auch darneben, daß wir geiſtliche und weltliche oberkeiten, als von Gott uns fürgeſetzte eltern und öberſten erkennen und halten, ihnen willigklichen gehorſame layſten, ihren gebotten und ſatzungen nachkommen, ihren gwalt und authoritet ehren und förchten. Dieweil ſie Gottes diener und ſtathalter, unſere Regenten und beſchutzherren ſeind.

Was gehört zu der wahren Chriſtlichen Gerechtigkeit?

Auffs kürtzeſt zwey ſtuck, ſo David in diſen worten begreifft: Fleuhe (du glaubiger) das böß, und thu guts. Das erſt ſteht in erkantnuß und vermeydung des böſen, oder der ſünden; Das ander aber in übung und wirkung des guten, oder der gerechtigkeit.

III. Aus der Summa Doctrinae Christianae . . . ad captum rudiorum accommodata, und zwar aus der deutſchen überſetzung: Der klain Katechismus ſampt kurzen gebetlen:

1. Was soll dann ein jeder Christ glauben? Was die liebe Aposteln in den zwölff Artikeln deß Christlichen Glaubens verfasset haben.

2. Was heißt und ist ein Sakrament? Es ist ein sichtbarlichs, kräfftigs Zeichen von Gott selber eingesetzt, dardurch wir unsichtbarlicher weiß Gnad und inwendige Heiligung empfahen.

3. Was guts soll dann ein Christ tun und wirken? Er soll nüchtern, gerecht und Gottseliglich vor Gott und den Menschen leben und mit guten Wercken seinen Christlichen Beruff zieren und gewiß machen.

Anmerkung. Die Textproben II. und III. sind entnommen aus Mousang, Kathol. Katechismen. —

Zur Tausendjahrfeier der Rheinlande

Von Professor Dr. Matthias Schuler, Trier.

An Rhein und Mosel und weit darüber hinaus im Reiche rüstet man sich zur rheinischen Tausendjahrfeier. Und doch sind sich viele gewiß noch nicht darüber klar, was denn eigentlich im Jahre 925 Großes geschehen ist, daß heute, nach tausend Jahren, dessen so festlich gedacht werden soll. Um es kurz zu sagen: Vor tausend Jahren hat das zwischen Ost- und Westfranken gelegene Zwischenreich, Lothringen genannt, sich dem Ostreiche Heinrichs I. angeschlossen; und die Rheinlande, ein Teil jenes Lothringens, sind seither, abgesehen von der Franzosenherrschaft am Ende des 18. und zu Beginn des 19. Jahrhunderts, in ununterbrochener Schicksalsgemeinschaft mit den rechtsrheinischen deutschen Stämmen in dem ebenfalls vor tausend Jahren erstehenden Deutschen Reiche verbunden geblieben. In diesem Sinne kann man also wohl sagen: Wir feiern die tausendjährige Zugehörigkeit der Rheinlande zum Deutschen Reiche. Aber der Sinn und die Bedeutung dieser Feier sind damit noch nicht voll erkannt und gewürdigt. Auch drängen sich, wie von selbst, die weiteren Fragen auf: Sind die Rheinlande denn nicht schon längst deutsch gewesen? Wie ist es zu dem Anschlusse Lothringens an das Ostreich im Jahre 925 gekommen? Und was hat dieser Anschluß für die Geschichte des Deutschen Reiches zu bedeuten? Das Ereignis von 925 und die sich daran anknüpfenden Fragen berühren in mancher Hinsicht auch die deutsche Kirchengeschichte. Daher dürfte es auch im Pastor Bonus am Platze sein, der rheinischen Tausendjahrfeier zu gedenken. [1])

[1]) Die folgenden Ausführungen beruhen materiell und auch in manchen Formulierungen der Gedanken auf nachstehenden einschlägigen Werken: Geschichte des Rheinlandes von der ältesten Zeit bis zur Gegenwart, in zwei Bänden hrsg. v. d. Gesellsch. f. rheinische Geschichtskunde. G. D. Baedeker, Essen a. d. Ruhr 1922. Rheinische Neujahrsblätter. H. 1. Hashagen, Justus: Rheinischer Volkscharakter und rheinische Geistesentwicklung. Schroeder, Bonn 1922. H. 3. Schulte, Aloys: Die Kaiser- und Königskrönungen zu Aachen 813—1531. Ebda. 1924; H. 4. Aubin, Hermann: Geschichtliche Landeskunde. Ebda. 1925. Hankamer, W.: Preußen und die Rheinlande im Spiegebild der Wahrheit. Fredebeul u. Koenen, Essen o. J. Kaufmann,

I.

Lange vor 925 gehörten die Rheinlande schon fest und bestimmt zum deutschen Kulturkreis. Zur Zeit der gallischen Kriege Julius Cäsars (58—50 v. Chr.) saßen bereits germanische Stämme auf dem linken Rheinufer oder setzten sich neu ebendaselbst fest. Cäsar hatte den Rhein zur Grenze der römischen Provinz Gallien und des römischen Reiches gegen die immer wieder nach dem linken Rheinufer hin vordrängenden rechtsrheinischen Germanen machen wollen. Tatsächlich ist der Strom nach den vorübergehenden erfolglosen Versuchen der Kaiser Augustus und Tiberius, in den wechselvollen germanischen Feldzügen der Jahre 12 v. Chr. bis 17 n. Chr. die Grenze bis an die Elbe vorzutragen, Reichsgrenze geblieben, bis es um die Wende des 1. Jahrhunderts gelang, nach den Chattenkriegen Domitians (81—96) ein größeres Gebiet auf dem rechten Ufer des Ober- und Mittelrheins durch den Limes dem Reiche anzugliedern. Damals ist auch der nunmehr durch dieses rechtsrheinische Gebiet erweiterte schmale linksrheinische Uferstrich, der von der Verwaltung der Gallia Belgica geschieden, militärischem Kommando unterstellt und in zwei Heeresbezirke, Germania inferior und Germania superior, geteilt war, zu zwei Provinzen mit den gleichen Namen ausgebaut worden. Die Grenze der beiden Provinzen bildete auf der linken Rheinseite der untere Vinxtbach, der zwischen Brohl und Niederbreisig am Fuße des Schlosses Rheineck in den Rhein mündet, noch in seinem Namen an „fines“ erinnernd. Gerade seiner Mündung gegenüber erreichte der Limes auf der rechten Rheinseite den Fluß. Der Statthalter des unteren Germanien residierte in Köln, der des oberen in Mainz.

Dieser Reichsgrenze gegenüber verhielten die rechtsrheinischen Germanen sich verhältnismäßig ruhig durch das 2. und bis in den Anfang des 3. Jahrhunderts hinein. Während dieser Zeit wuchsen die kleineren germanischen Stämme zu größeren Völkerverbänden zusammen; und diese germanischen Völkerverbände gingen nun im 3. Jahrhundert wieder zum Angriff gegen die römische Rheingrenze vor, erst die Alemannen 213 unter Karakalla (211—217) und etwa 40 Jahre später unter Valerian (253—260) und Gallienus (260—268) Franken und Alemannen gemeinsam. Jene stießen durch Gallien bis nach Spanien vor, diese bis nach Italien. Um 260 sind die rechtsrheinischen, durch den Limes umgrenzten Gebiete am Ober- und Mittelrhein wieder verloren gegangen. Von jetzt ab blieb die Germanengefahr drohend. Die Städte landeinwärts erhielten stärkere Befestigungen; die immer größer werdende Gefahr verlangte die dauernde Anwesenheit des Herrschers; Trier wurde bald kaiserliche Residenz, das ständige Hauptquartier der römischen Militärmacht am Rhein. Etwas über hundert Jahre dauerte die kaiserliche Herrlichkeit der Moselstadt, Jahre schwerer Sorgen. Immer wieder brachen Franken und Alemannen über

Paul: Rheinische Tausendjahrfeier. Hobbing, Berlin 1925. Wentzke, Paul: Tausend Jahre Rheinland im Reich, in: Westdeutsche Monatshefte. Jhrg. 1, 1925, S. 1—20. Dazu kommt noch der Vortrag von Prof. Kentenich in der Gesellschaft f. nützl. Forschungen in Trier am 13. Febr. 1925: Der Aufstieg der Trierer Erzbischöfe zur kurfürstlichen Würde.

den Rhein vor; schließlich war die Rheingrenze nicht mehr zu halten. Um 390 verließ der Kaiser Valentinian II. (375—392) die Trierer Residenz, um 400 wurde auch die Verwaltung Galliens, die praefectura Galliarum, weit von Trier weg nach Arles im Süden Galliens zurückgezogen. Im Laufe des 5. Jahrhunderts wurden die Franken vollständig Herren im Rheinlande, im Norden etwas früher als im Moselgebiet. Die Besitzergreifung geschah wohl nicht immer auf dem Wege der Gewalt; zuweilen mögen auch Verträge zwischen Franken und Römern den Schein des fortbestehenden römischen Reiches noch eine Zeitlang gewahrt haben. Aber bald nach 450 ist auch der letzte Schimmer römischer Herrschaft im Rheinlande dahin. Etwa seit 460 sind wie Köln so auch Mainz und Trier dauernd in der Gewalt der Franken geblieben. In Trier, das vor der Mitte des 5. Jahrhunderts viermal von den Franken erobert und zerstört worden ist, herrschte um 475 der vornehme Franke Arbogast mit dem römischen Titel eines Comes und dem Rangtitel „Hochansehnlich" (spectabilis). Er galt als Freund römischer Studien, stand in guten Beziehungen zu den Bischöfen des Landes und war bereits selbst Christ, ein vereinzeltes Beispiel und doch lehrreich dafür, daß der Übergang aus der römischen in die fränkische Herrschaft für die Rheinlande keineswegs eine vollständige Vernichtung des Bisherigen und eine Neugestaltung von Grund aus bedeutete.

Gewiß fallen den fränkischen Eroberern viele Ruinen zur Last, besonders in den Städten, die als die Hauptstützpunkte der römischen Macht ihnen auch wohl den längsten Widerstand geleistet haben. Anders auf dem Lande, wo sie übrigens auch mancherorts blutsverwandte germanische Bevölkerung vorfanden, daneben Kelten, beide Bevölkerungsschichten mehr oder weniger romanisiert. Zweifellos war die heimische Bevölkerung unter den häufigen Frankeneinfällen auch stark zusammengeschmolzen; aber ebenso ist nicht zu leugnen, daß in den Rheinlanden die vorfränkische Bevölkerung nicht unbeträchtlich zum Blute der späteren, nur mehr deutsch sprechenden Bewohner beigetragen hat. Politisch wurden diese Reste der Bevölkerung von den Franken wohl in den Stand der Liten herabgedrückt, d. h. sie waren an die Scholle gebunden, ohne Anteil am Staate, aber vom Rechte geschützt. Zahlenmäßig waren sie in der Gesamtbevölkerung der Rheinlande nur eine Minderheit, die dem jetzt einsetzenden Germanisierungsprozeß mit der Zeit so gut wie vollständig erlag. Wenn man in der Sprache den bezeichnendsten Ausdruck des Volkstums sehen kann, dann muß man sagen: Die Rheinlande sind jetzt aus einem keltisch-germanisch-romanisierten Grenzgebiet ein deutsches Land geworden. Die Sprachgrenze, die hier im Westen seit nahezu 1½ Jahrtausend unverrückt besteht, läuft von der Kanalküste (Dünkirchen) ostwärts über die Maas unterhalb Lüttich, um sich nahe der deutschen Grenze diesseits Verviers südwärts zu wenden; sie hält sich dann im allgemeinen an die Vorkriegsgrenze zwischen dem Deutschen Reiche und Luxemburg im Osten und Belgien im Westen. Im heutigen Lothringen zieht sie östlich von Metz zum Donon, dem Eckpfeiler der Nordvogesen.

Die fränkischen Eroberer hatten vor allem Land und Wohnsitze gesucht.

Auch waren sie bei ihren mehrhundertjährigen und keineswegs immer feindlichen Beziehungen zu den Römern von römischer Kultur nicht unberührt geblieben, also auch nicht mehr Wilde, die nur auf Zerstörung ausgingen. Daher das Fortleben der nicht unbeachtlichen Minderheit der romanisierten einheimischen Bevölkerung; daher auch das Weiterbestehen mancher Orte und Ortsnamen aus römischer Zeit; daher auch die Übernahme vieler bedeutsamer wirtschaftlicher oder kultureller Kenntnisse und Errungenschaften der Römerzeit durch die Sieger aus der Hand der Besiegten.

Von ganz entscheidender Bedeutung für die weitere Geschichte der Rheinlande aber ist es gewesen, daß das Christentum und die katholische Kirche in den Stürmen der Völkerwanderung an Mosel und Rhein nicht zu Grunde gegangen sind. Als das römische Reich aus den Fugen ging, stand die Kirche da, festbegründet in ihrer Organisation; so im allgemeinen; so auch in den Rheinlanden. Aus der um 400 entstandenen Notitia Galliarum, einem Verzeichnis der gallischen Metropolen und der ihnen untergeordneten Suffraganbistümer, ist ersichtlich, daß schon damals Metz, Toul und Verdun der Metropole Trier unterstellt waren entsprechend der politischen Einteilung der ersten Belgischen Provinz. Im ersten Germanien war Mainz die Metropole mit den Bistümern Worms, Speyer und Straßburg, im zweiten Germanien Köln mit dem einzigen Suffraganbistum Tongern. Die Kirche hat in den Rheinlanden ihren Bestand und ihre Organisation in die fränkische Zeit hinübergerettet. Der Vinxtbach, den wir schon kennen gelernt haben als die Grenze zwischen den römischen Provinzen Germania superior und Germania inferior, bildet auch die Grenze zwischen der Kölner und — der Trierer Kirchenprovinz bezw. den Erzbistümern Köln und Trier. Und diese Grenze ist unverändert geblieben durch das ganze Mittelalter und die Neuzeit hindurch bis zur französischen Revolution. Hierbei ist allerdings eins sehr auffällig; man sollte meinen, der Vinxtbach hätte, wie ehedem die beiden germanischen Provinzen mit den Hauptstädten Köln und Mainz, so jetzt die Metropolitansprengel von Köln und Mainz geschieden, nicht aber, wie wir eben sahen, die von Köln und Trier. Wir müssen also feststellen, daß der Kirchensprengel von Trier moselabwärts zum Rheine zwischen Köln und Mainz vorgedrungen ist und auch noch über den Rhein hinaus das Lahntal hinauf; so haben alle drei rheinischen Erzbistümer auch auf der rechten Rheinseite festen Fuß gefaßt. Dort bezeichnete später der Kasbach zwischen Linz und Erpel die Grenze zwischen Trier und Köln.

Bei dem Zusammenbruch der Römerherrschaft haben wohl die meisten der übriggebliebenen vorfränkischen Einwohner der Rheinlande, soweit sie noch dem Heidentum ergeben gewesen, den Anschluß an die ihnen durch die Gemeinsamkeit der römischen Kultur schon nahestehende Kirche gesucht. Diese konnte ihnen überdies auch gegenüber den fränkischen Herren mancherlei Schutz bieten. Denn auch diesen Herren stand die Kirche ehrfurchtgebietend gegenüber als Trägerin und Vermittlerin des geistigen Kulturerbes der Römerzeit und außerdem sich anbietend als Spenderin der christlichen Heilsgüter. Daß die Franken für diese Mission der Kirche an ihnen

nicht unempfänglich waren, dafür ist uns der schon erwähnte fränkische und christliche Comes Arbogast in Trier um das Jahr 475 ein Einzelbeispiel. Chlodwig, seit 481 Herrscher der salischen Franken mit dem Sitze in Tournai, machte 486 dem letzten Reste römischer Herrschaft unter Syagrius im Gebiete der Seine ein Ende, besiegte zehn Jahre später die Alemannen, die zeitweise das Land von der Mosel bis zu den Alpen innegehabt haben mögen, und tat dann den bekannten Schritt von weltgeschichtlicher Bedeutung, er wurde katholischer Christ. Und da sein Volk ihm folgte, so bestand kein Glaubensunterschied mehr zwischen Franken und der vorfränkischen romanisierten Bevölkerung Galliens.

Gerade durch seinen Anschluß an die katholische Kirche hat Chlodwig den Bestand und die glänzende Entwicklung des Frankenreiches begründet im Gegensatz zu den anderen dem Arianismus ergebenen germanischen Reichen, die alle zum guten Teil an dem religiösen Gegensatz zwischen den arianischen Herren und katholischen Unterworfenen zu Grunde gingen.

Weiter hat Chlodwig sodann die anderen Könige der salischen Franken beseitigt und ebenso auch der Selbständigkeit der ripuarischen Franken, deren Könige in Köln residierten, ein Ende gemacht. Zwischen 507 und 511 sind die Rheinlande ein Teil des großen merowingischen Frankenreiches geworden. Ob die spätere Gliederung der Rheinlande in zwei Herzogtümer, von denen das eine mit dem vermutlichen Mittelpunkte Köln die ripuarischen Grafschaften umschloß, das andere vielleicht mit Metz als Mittelpunkt das Moselgebiet umfaßte, auf die politischen Gliederungen der Rhein- und Moselfranken zur Zeit ihrer Aufnahme in das Merowingerreich zurückgeht, läßt sich aus den Quellen nicht entscheiden; es ist aber eine ansprechende Möglichkeit.

II.

Im Rahmen des Merowingerreiches waren die Rheinlande östliches Grenzland, das nur in seinem südlicheren Teil jenseits des Rheines in Hessen und seit 531 in Thüringen ein breites Vorland nach Osten hin hatte. Bei allen Teilungen des Frankenreiches im 6. und 7. Jahrhundert blieben die Rheinlande bei Austrasien. Dieses östliche Teilreich zählte zwar überwiegend deutsche Bewohner; aber im Westen gehörten auch große romanische Gebiete dazu, und seine politischen Mittelpunkte hatte es zunächst mehr in Reims und Metz als in Trier und Köln. Aber auch am Rhein und in der Eifel besaßen die austrasischen Könige viel Königsgut und königliche Pfalzen und hielten oft dort Hof und Heeresversammlungen.

Die Bischöfe des Frankenreiches überhaupt und auch der Rheinlande waren zunächst noch Romanen, wie z. B. auch der hervorragende Trierer Bischof Nicetius (525—566). Aber gegen Ende des 6. Jahrhunderts begegnen uns in den Bischofslisten von Trier und Köln auch schon deutsche Namen. Der austrasische Adel, gestützt auf Großgrundbesitz und abhängige Leute, wußte es im 7. Jahrhundert dahin zu bringen, daß Austrasien eigene Könige hatte, weniger infolge des fränkischen Erbfolgerechtes, als weil er es bequem fand, unter eigenen, vielfach unmündigen Königen selbst den Herrn im Lande zu spielen. Diese Großen nahmen auch die hohen welt-

lichen wie kirchlichen Ämter für sich in Anspruch, letzteres nicht immer zum Segen der Religion und der Kirche; es soll aber auch nicht verschwiegen werden, daß die Grundherren durch die auf ihrem Grund und Boden errichteten „Eigenkirchen" die Christianisierung und geistliche Versorgung des flachen Landes vielfach gefördert haben, wennschon hinwiederum eben durch die Eigenkirchen die Rechte der Diözesanbischöfe oft und in mancher Hinsicht geschädigt wurden. Daß die austrasischen Bischöfe des 7. Jahrh., wie Arnulf von Metz und nach ihm Kunibert von Köln, an Geburt dem Laienadel ebenbürtig und durch ihre geistliche Würde über ihn erhoben, im Rate der austrasischen Könige mit die erste Rolle spielten, ist nicht verwunderlich.

Als dann eines der austrasischen Geschlechter, das Haus des ebengenannten Bischofs Arnulf von Metz (die späteren Karolinger) als Hausmeier von Austrasien und seit der Schlacht bei Testry (Tertry) an der Somme 687 als Hausmeier des gesamten fränkischen Reiches zwar noch im Namen des merowingischen Scheinkönigs, doch in Wirklichkeit schon fast selbständig die Herrschaft über alle Franken ausübte, verschob sich naturgemäß der Schwerpunkt des Reiches nach Osten, und die Rheinlande gewannen dadurch nicht wenig an politischer Bedeutung. Hier lag auch ein guter Teil der Hausgüter der Karolinger. Wenn auch die Stammsitze derselben in der Gegend von Metz—Diedenhofen zu suchen sind, so hat das Geschlecht seinen Besitz durch Heirat und auf andere Weise doch rasch gemehrt, wie anderswo, so auch in der Eifel und am Rhein; das läßt sich klar erkennen aus den Klostergründungen in diesen Gegenden. Es kommen vor allem in Betracht das Doppelkloster Stablo-Malmedy, in der Waldeinsamkeit der Ardennen um 650 gegründet, dann das Kloster Echternach an der Sauer aus dem Ende des Jahrhunderts und namentlich das Kloster Prüm auf den Höhen der Eifel, im Jahre 720 gegründet und um 750 erneuert. Diese Klöster wurden mit Gütern der Hausmeier teils gestiftet, teils reicher ausgestattet. Auch die politische Geschichte Karl Martells erweist es, daß er in den Gebieten am Rhein eine der sichersten Grundlagen der Macht seines Hauses sah.

Indes waren die Rheinlande noch immer Grenzland und als solches den von der nahen Sachsengrenze drohenden Gefahren ausgesetzt, bis es Karl dem Großen in den schwierigen, durch mehr als dreißig Jahre (772 bis 804) allerdings mit Unterbrechungen sich hinziehenden Sachsenkriegen gelang, diesen letzten deutschen Stamm des Festlandes mit Waffengewalt zu unterwerfen und für das Christentum zu gewinnen.

Durch die Einfügung des weiten Stammesgebietes der Sachsen in das fränkische Reich wurde die politische Stellung der Rheinlande sehr wesentlich zu ihren Gunsten verändert; der Schwerpunkt des Reiches verschob sich gegen früher noch viel mehr nach Osten. Jetzt waren die Rheinlande nicht mehr Randgebiet, sondern ein Teil des Innern, die natürliche Brücke zwischen den romanischen Gebieten des Westens und dem erst später, zum Teil erst jetzt der abendländisch christlichen Kultur sich öffnenden rechtsrheinischen Deutschland. Ja man kann wohl sagen, die Rheinlande

wurden unter Karl d. Großen geradezu das Zentrum des Reiches, sei es als natürliches Aufmarschgebiet für die Sachsenkriege oder als Ruhepunkt zwischen den Kriegen oder endlich als Mittel- und Ausgangspunkt für Karls Kulturarbeit und Regierungstätigkeit. Neben den älteren Pfalzen wie Attigny von der Aisne, Heristal bei Lüttich und Diedenhofen an der Mosel traten als oft besuchte Aufenthaltsorte Karls die Pfalzen des Rheingebietes hervor von Worms über Frankfurt, Mainz, Ingelheim bis hinab nach Nymwegen und landeinwärts Düren. Sein Lieblingsaufenthalt aber war Aachen, zunächst wohl wegen der warmen Quellen des Ortes und der wildreichen Jagdgründe der nahen Ardennen. In der Zeit des im Lande umherziehenden Königtums wurde Aachen doch schon so etwas wie ständige Residenz. Die von Karl als Pfalzkapelle erbaute Marienkirche, das heutige Aachener Münster, ist der Ausgangspunkt der deutschen mittelalterlichen Baukunst, Karls Grabstätte und die Krönungskirche der späteren deutschen Könige geworden. Die Aachener Pfalzschule wurde die Hauptpflanzschule für die königlichen Beamten und Erziehungsstätte für die Söhne der Großen des Reiches. In Aachen fanden sich die von Karl an seinen Hof berufenen Gelehrten zu einer Art Akademie zusammen; hier wurden Reichsversammlungen und kirchliche Synoden gehalten, von hier aus ist so manches Gesetz erlassen und sind die Königsboten ins Land hinausgesandt worden. Aachen sah im Januar des Jahres 805 Papst Leo III. als Gast des Kaisers; hier empfing der Kaiser ausländische Gesandtschaften. In Aachen haben 812 die Gesandten des oströmischen Kaisers Michaels I. Karl als Imperator und Basileus begrüßt und damit sein abendländisches Kaisertum anerkannt. Als Karl das Ende seiner Tage herannahen fühlte, ließ er im September 813 seinen Sohn Ludwig in der Pfalzkapelle die Kaiserkrone vom Altare nehmen und sich selbst aufsetzen. Im Aachener Münster wurde Karl auch nach seinem Tode (814) beigesetzt.

Alle diese Umstände mußten die Bedeutung der Stadt Aachen und der Rheinlande überhaupt ungemein heben. Dazu kommen noch die Verdienste Karls um die rheinische Kirche. Durch die erwähnten Klostergründungen seiner Vorfahren im 7. und 8. Jahrhundert war zwar das Antlitz der Rheinlande in kirchlicher, kultureller und wirtschaftlicher Hinsicht vorteilhaft verändert worden; sonst aber hatte der Niedergang des fränkischen Staatswesens unter den schwachen Merowingern auch die Zerrüttung der kirchlichen Verhältnisse zur Folge gehabt. Und die Hausmeier waren teils nicht in der Lage, teils nicht gewillt gewesen, hier Abhilfe zu schaffen. Seitdem der örtliche Adel die Bistümer als eine Art Erbgut in Anspruch genommen hatte, wurden auch die Bischöfe in die Parteikämpfe verstrickt und nach rein weltlichen Rücksichten vielfach ein- und abgesetzt. Karl Martell hat außerdem viel Kirchengut zur Ausstattung seiner Getreuen verausgabt. Der Metropolitan-Verband und das synodale Leben waren so gut wie erstorben. Hier hat nun Karl die von dem hl. Bonifatius eingeleitete Reform der fränkischen Kirche im allgemeinen wohlwollend und tatkräftig gefördert und besonders auch die rheinische Metropolitanverfassung wieder zu neuem Leben erweckt. Gegen 780 wurde Mainz, wo Bonifatius

als persönlicher Erzbischof residiert hatte, zur Metropole erhoben; bald nach 794 wurde Köln das Haupt einer Kirchenprovinz, und im 1. Jahrzehnt des 9. Jahrhunderts ist dann auch Trier wieder Metropole geworden. Die rheinische Kirche hatte damit die Verfassung erhalten, die fortbestehen sollte bis zur französischen Revolution. Die Kölner und Trierer Kirchenprovinzen umfaßten im Westen mit den Diözesen Metz, Toul, Verdun und Lüttich auch romanische Gebiete; sie griffen aber auch nach der rechten Rheinseite über; und besonders Mainz, dem das Andenken und die Nachfolge des hl. Bonifatius bald das Ansehen eines Primas Germaniae einbrachte, schloß in seiner Kirchenprovinz den größten Teil des rechtsrheinischen Deutschlands mit dem schmalen linksrheinischen Streifen der oberrheinischen Bistümer zu einer kirchlichen Einheit zusammen. So bildete die von Karl d. Großen auf der aus römischer Zeit stammenden Grundlage wieder aufgebaute rheinische Kirchenordnung eine starke, tausend Jahre haltende, kirchliche Verbindungsklammer zwischen den Rheinlanden und dem rechtsrheinischen Deutschland.

Unter Ludwig dem Frommen blieb die Stellung der Rheinlande im fränkischen Reiche unverändert; ja sie wurde in kirchlicher Hinsicht noch gestärkt dadurch, daß Ludwig in der Nähe von Aachen in Inden (heute Kornelimünster) das Musterkloster Benedikts von Aniane für die Reform der Klöster des Reiches errichtete. In Aachen hat er 817 auch seinen ältesten Sohn Lothar I. zum Mitkaiser erhoben. Bei dieser Gelegenheit hat Ludwig auch unter dem entscheidenden Einfluß der hohen Geistlichkeit, der eifrigsten Vorkämpferin für die Reichseinheit, eine Reichsordnung festgesetzt, die an erster Stelle die Einheit des Reiches wahren sollte und den jüngeren Brüdern Lothars Teilreiche im Rahmen des Ganzen und in Unterordnung unter den Kaiser zudachte. Als Ludwig 840 starb, hatten sich die Verhältnisse von 817 jedoch in vieler Hinsicht geändert, und es kam zum Bruderkrieg. In den Straßburger Eiden von 842 verbanden Ludwig und Karl sich gegen den älteren Bruder Lothar. Da die Herrschaftsgebiete Ludwigs im deutschen Osten, die Karls im romanischen Westen lagen, wurden die Eide in deutscher und romanischer Sprache geschworen, ein Zeichen der beginnenden Scheidung der beiden Sprachen und Völker. Nach langwierigen, zum Teil in der St. Castorkirche in Koblenz geführten Verhandlungen kam es 843 zum Vertrag von Verdun. Derselbe bedeutet den Zerfall des karolingischen Reiches in das ganz deutsche Ostfranken Ludwigs des Deutschen, das, abgesehen von Flandern, romanische Westfranken Karls des Kahlen und das sprachlich gemischte Mittelfranken Lothars. Das Reich Lothars umfaßte Italien, Burgund und nördlich daran anschließend die Länder bis zur Nordsee zwischen den Mündungen der Schelde und der Weser. Die Schaffung dieses seltsamen, langgestreckten, lebensunfähigen Staatsgebildes läßt sich wohl noch am besten erklären aus dem Bestreben Lothars und der Geistlichkeit, der Kaiserwürde Lothars und der Einheit des Reiches bezw. deren Wiederherstellung nach Möglichkeit Rechnung zu tragen; daher die Einbeziehung der Städte Rom und Aachen und fast aller karolingischen Hausgüter in dieses Mittelreich.

Für die Rheinlande bedeutete der Vertrag von Verdun eine umwälzende politische Veränderung. Sie verloren faktisch ihre zentrale Bedeutung im Reiche und wurden in sich auseinandergerissen. Die Gaue und Diözesen von Mainz, Worms und Speyer waren wegen ihres Weinreichtums dem im übrigen weinarmen Ostfranken zugeteilt worden; mithin griff dieses Reich im Süden der Rheinlande über die Nahe bis auf den Hunsrück hinein. Dann bildete etwa von Bacharach abwärts das Rheintal die Grenze zwischen Ost- und Mittelfranken; letzteres griff am Niederrhein auf die rechte Rheinseite über, von wo ab (gegenüber der Mündung des Vinxtbaches? der Ahr? der Erft?) ist ungewiß. Die Mainzer Kirchenprovinz lag also ganz außerhalb des Mittelreiches, die Kölner etwa je zur Hälfte in Mittel- und Ostfranken; die Trierer lag, abgesehen von ihrem kleinen rechtsrheinischen Teil ganz im Mittelreich. Als Kaiser Lothar 855 in Prüm starb, zerfiel sein Reich wiederum in drei Teile. Italien und Burgund trennten sich von dem nördlichen Gebiet, das Lothar II. zufiel (855 bis 869) und von ihm nach seinem Tode den Namen „Lotharii regnum" Lothringen erhielt. Später erst wurde dieser Name wiederum nur auf den südlichen Teil dieses Nordreiches, das Gebiet an der oberen Mosel beschränkt, dem er noch heute zu eigen ist. Die Rheinlande gehörten also jetzt in den oben angegebenen Ausmaßen zu Lothringen. Lothars II. ständige Versuche, von seiner kinderlosen Gemahlin Theutberga loszukommen und sein Verhältnis zu Waldrada als rechtmäßige Ehe anerkannt zu sehen, brachten auch die mit ihm gehenden Metropoliten Gunthar von Köln und Theutgaud von Trier in Konflikt mit dem willensstarken Papste Nikolaus I. (858—867), und die rheinische Kirche geriet dadurch in eine unsichere Lage. Lothars II. Tod (869) bedeutete für Lothringen das Ende seines selbständigen Königtums und seiner Unabhängigkeit: Das Kernland des fränkischen Reiches und das Stammland des karolingischen Hauses wurde jetzt der Gegenstand des Streites und der Eroberungssucht zwischen Ost- und Westfranken.

Zunächst versuchte der westfränkische Oheim Lothars II., Karl der Kahle sich des ganzen Lothringens zu bemächtigen; aber im Vertrage von Meersen (870) mußte er Ludwig dem Deutschen die Osthälfte Lothringens mit Aachen und Metz überlassen; beim Tode Ludwigs des Deutschen (876) versuchte Karl wieder, das Ganze zu nehmen und den linksrheinischen Teil des Ostreiches (Mainz, Worms und Speyer) dazu, also den Rhein zur Grenze zu machen. Durch den Sieg Ludwigs III. des Jüngern bei Andernach am 8. Oktober 876 wurde der Plan vereitelt. Ostlothringen blieb bei Ostfranken. Ja, Ludwig III. gewann sogar nach einigen Jahren, als er nach dem rasch aufeinanderfolgenden Hinsterben Karls des Kahlen († 877) und dessen Sohnes Ludwigs des Stammlers († 879) auf die ihm von einer Partei angebotene westfränkische Krone verzichtete, durch Verträge auch Westlothringen mit Toul, Verdun und Cambrai dazu. Jetzt brach vom Norden her die Normannennot in ihrer ganzen Furchtbarkeit über die fränkischen Reiche herein, eine entsetzliche Heimsuchung, besonders

881/882 für die Rheinlande. Karl III., der Dicke, nach dem Tode zweier Brüder seit 882 ostfränkischer König, und nach dem Tode zweier Enkel Karls des Kahlen seit 885 auch König von Westfranken, also noch einmal Beherrscher fast des ganzen Reiches Karls des Großen, wurde 887 wegen seiner Unfähigkeit, das Land gegen die Normannen zu schützen, gestürzt. Das Reich fiel wieder und zwar jetzt endgültig auseinander: Arnulf von Kärnten, ein unehelicher Sohn Karlmanns, eines der verstorbenen Brüder des gestürzten Kaisers, wurde König des Ostreiches und damit auch Herr von Lothringen. Er schlug 891 die Normannen bei Löwen an der Dyle, was aber nicht verhinderte, daß sie 892 noch einmal in die Rheinlande vordrangen. Die Zustände in Lothringen waren durch alle diese Kämpfe zwischen Ost und West und Verheerungen von Norden her bei dem Fehlen einer starken Königsmacht im eigenen Lande sehr schlimme geworden. Die Selbständigkeitsbestrebungen und die Machtgier der örtlichen Großen entwickelten sich ungehemmt; sie führten wiederum zu Eingriffen in das Kirchengut und zur Besetzung der kirchlichen Stellen mit ganz verweltlichten Geistlichen; ja weltliche Große traten als Laienäbte an die Spitze der Klöster. Immerhin standen die vom Könige eingesetzten Bischöfe und Äbte noch am treuesten zu König und Reich. Arnulf hielt es aber doch für besser, Lothringen 895 wieder einen eigenen, freilich nicht ganz unabhängigen König zu geben in seinem etwa fünfzehnjährigen unehelichen Sohne Zwentibold. Als Arnulf 899 starb, brach das nicht glückliche Königtum Zwentibolds zusammen. Der Nachfolger Arnulfs im Ostreiche, sein sechsjähriger Sohn Ludwig IV, das Kind (900—911) wurde auch in Lothringen als König anerkannt und ins Land geholt. Zwentibold fiel im Kampfe. Ein Königreich Lothringen gab es seit 900 nicht mehr; aber der Fortbestand einer eigenen lothringischen Kanzlei unter dem Trierer Erzbischof als Erzkanzler deutete doch darauf hin, daß Lothringen neben Ostfranken eine Sonderstellung behalten sollte.

Gegenüber den einheimischen weltlichen Großen in Lothringen fand König Ludwig das Kind an den Bischöfen in herkömmlicher Weise seine Stütze, besonders an dem tüchtigen, von ihm auch begünstigten Erzbischof Ratbod von Trier (883—915). Daneben stattete der König nach dem Vorgange seines Vaters Arnulf das rechtsrheinische fränkische Geschlecht der Konradiner mit Gütern und Rechten in Lothringen aus. Das machte böses Blut bei den einheimischen Großen. Als nun gar nach dem Aussterben der ostfränkischen Karolinger mit dem Tode Ludwigs des Kindes († 911) ein Konradiner in Konrad I ostfränkischer König (911—918) wurde, wandten die Lothringer sich dem noch aus dem karolingischen Hause stammenden westfränkischen Karl dem Einfältigen zu und erkannten ihn als ihren Herrscher an. Konrad I. vermochte weder die Anerkennung als König in Lothringen noch auch die lothringischen Besitzungen seines Hauses wieder zu gewinnen. Karl der Einfältige nahm jetzt den erweiterten Titel „König der Franken“ an und hielt gute Fühlung mit Lothringen. Unter ihm, wie auch schon unter Zwentibold und Ludwig dem Kinde, nahm im Nordwesten Lothringens zwischen Maas und Schelde Graf Reginar die führende Stellung ein; er stand als Laienabt von St. Maximin in Trier,

Echternach, Stablo und St. Servatius in Maastricht auch in Beziehung zu den Rheinlanden. Ihm folgte in seiner Machtstellung um 915 sein Sohn Giselbert. Dieser aber empörte sich nach wenigen Jahren gegen seinen westfränkischen königlichen Herrn Karl, gegen den sich übrigens auch in Westfranken selbst Widerstand erhob. Im Ostreiche folgte 919 auf Konrad I. der Sachsenherzog Heinrich als König Heinrich I. (919—936). Wohlgemerkt, der Sachsenherzog wurde von Franken und Sachsen in Fritzlar, nahe der sächsischen Grenze, aber doch noch auf fränkischer Erde zum „fränkischen" König gewählt; durch die Wahl wurde er mit seinem Hause salischer Franke mit fränkischem Recht. Ihm mußte daran liegen, sein „fränkisches" Königtum von dem westfränkischen Karolinger anerkannt zu sehen; als „Franke" richtete er auch sein Augenmerk auf das karolingische Stammland, Lothringen. Ungeachtet des Widerstandes, den Karl der Einfältige im eigenen Lande und in Lothringen fand, schloß Heinrich I. 921 mit ihm auf dem Rhein bei Bonn einen Freundschaftsvertrag, worin er, der „ostfränkische" den „westfränkischen" König im Besitz von Lothringen anerkannte; er selbst hatte damit die Gleichberechtigung mit dem Westfranken erreicht. Als dann aber zwei Jahre später im westfränkischen Reiche der Nichtkarolinger Herzog Rudolf von Burgund zum Könige ausgerufen wurde und Karl der Einfältige in dessen Gefangenschaft geriet (worin er auch 929 starb), da rief ein Teil der lothringischen Großen, vor allem der genannte Giselbert und Erzbischof Ruotger von Trier (916 bis 931?) den ostfränkischen König Heinrich ins Land. Im Herbst 923 gewann er Ostlothringen, d. h. das Land zwischen Mosel, Maas, Rhein und das zu Lothringen gehörige Gebiet auf dem rechten Ufer des Niederrheins. Aber Giselbert konnte sich in die neue Lage doch nicht schicken und ging im Frühjahr 925 zum westfränkischen Könige Rudolf über. Da zog Heinrich wohl im Frühsommer des Jahres 925 noch einmal über den Rhein und eroberte Zülpich, die feste Burg Giselberts. Jetzt erkannte ganz Lothringen ihn als König an: „Heinrico cuncti se Lotharienses committunt", so berichtet Flodoard, der Archivar der Kirche von Reims († 966). Lothringen wurde jetzt als zweites fränkisches Herzogtum dem Reiche Heinrichs I. angegliedert. Giselbert wurde mit Heinrichs Schwester Gerberga vermählt und als Herzog von Lothringen anerkannt. Und seither sind, wenn auch nicht alle Teile Lothringens, so doch die Rheinlande mit dem Ostreich durch tausend Jahre verbunden geblieben.

Mit dem Gesagten ist aber das Ereignis von 925 nicht in seiner ganzen Tiefe erfaßt. Der volle Sinn des Anschlusses von Lothringen an das Reich Heinrichs I. ist vielmehr dieser: Was bereits 911 unter Konrad I. durch Loslösung des Ostreiches von den Karolingern eingeleitet worden war, das wurde 925 durch Heinrich I. mit der Gewinnung Lothringens zum glücklichen Abschluß gebracht, die Entstehung des Deutschen Reiches. Denn Heinrich I. vereinigte zum ersten Male alle deutschen Stämme der Franken und Schwaben, der Bayern und Thüringer, der Sachsen und Friesen unter seinem Zepter zu einem deutschen Reiche. Jedoch sei bemerkt, daß dieses Reich niemals den Namen des „Deutschen Reiches" amtlich geführt hat vor der Neugründung von 1870.

Wohl hat man auch schon im 9. und 10. Jahrhundert von einem regnum teutonicum gesprochen, und Wentzcke weist mit Recht auf die vor wenigen Jahren ans Licht gezogene Bezeichnung des neu erstehenden Staates als „regnum Teutonicorum" in Salzburger Annalen zum Jahre 919 hin. Aber diese Namen waren doch nur in sprachlichem und volkstümlichem, nicht in staatsrechtlichem Sinne gemeint. Offiziell sprach man noch ein Jahrhundert lang nur von einem regnum Francorum, und diese Auffassung wurde auch noch bis ins 12. und 13. Jahrhundert in der staatsrechtlichen Theorie beibehalten.

IV.

Es kann hier nicht daran gedacht werden, die Bedeutung des Anschlusses der Rheinlande an das Ostreich etwa auf einem Gange durch die nächsten tausend Jahre deutscher und rheinischer Geschichte darzulegen oder auch nur nach allen Richtungen hin anzudeuten. Es sollen darum nur noch einige Seiten der Weiterentwicklung, und zwar diejenigen, deren Wurzeln in den bisherigen Ausführungen schon offengelegt sind, mit wenigen Strichen gezeichnet werden.

Räumlich betrachtet waren die Rheinlande seit 925 wieder Grenzland, aber jetzt Grenzmark des Deutschen Reiches, allerdings mit einem nicht unbeträchtlichen Grenzvorland romanischer Kultur (Metz, Toul, Verdun, Lüttich, Cambrai). Wegen ihrer eigenen älteren römischen und christlichen Kultur hatten die Rheinlande einen erheblichen Vorsprung vor dem übrigen Deutschland. Andererseits stand Frankreich wieder den Rheinlanden gegenüber auf einer höheren Stufe der Kultur. Aus dieser Grenzlage ergab sich für die Rheinlande ohne weiteres der Beruf, Kulturbringerin zu werden für das rechtsrheinische Deutschland und Kulturbrücke zwischen Frankreich und Deutschland, letzteres besonders in den Jahrhunderten des früheren Mittelalters, das unter dem Einfluß der katholischen Kirche die nationalen Gegensätze noch nicht kannte. So sind denn vornehmlich von den kirchlichen Zentren der Rheinlande aus oder durch sie hindurch vom Westen her auf allen Gebieten der Religion und Bildung, des Wissens und der Kunst, des Gewerbes und der Technik die verschiedenartigsten Einwirkungen auf das deutsche Reich erfolgt. Sie haben Deutschland immer mehr mit christlichem Geiste erfüllt und die gesamte mittelalterliche deutsche Kultur nachhaltigst beeinflußt. Beispielsweise sei daran erinnert, wie die Zisterzienser und Prämonstratenser, die Pioniere christlicher und deutscher Kultur in Ostdeutschland, aus Frankreich über die Rheinlande den Weg nach dem Osten gegangen sind. Noch zu Lebzeiten Bernhards von Clairvaux gründete Erzbischof Friedrich von Köln am Niederrhein (1123) das Zisterzienserkloster Kamp, von dem unmittelbar oder mittelbar 30 Klöster in Mittel- und Ostdeutschland ihren Ausgang nahmen. Von Clairvaux aus wurden gegründet Eberbach im Rheingau durch Adalbert von Mainz und Himmerode bei Wittlich (1134) durch Albero von Trier. Eine Tochtergründung von Himmerode ist Heisterbach im Siebengebirge. Der Prämonstratenserorden ist die Stiftung eines Rheinländers, Norberts von Xanten, ähnlich wie der Kartäuserorden die Stiftung Brunos von

Köln; beide haben aber zunächst auf französischem Boden ihr Werk gegründet. Norbert hat dann später als Erzbischof von Magdeburg (1126—1134) auch noch im Osten eine wichtige Rolle gespielt und seinem Orden die Wege gebahnt. In den Rheinlanden haben die Prämonstratenser bald festen Fuß gefaßt, so in Steinfeld in der Eifel, Knechtsteden bei Neuß und Hamborn im Kölnischen, Rommersdorf bei Neuwied, Arnstein an der Lahn und Wadgassen an der Saar im Trierischen. Daß das Rittertum und die Einrichtung des Gottesfriedens von Frankreich herübergekommen sind, ist allbekannt. Der erste Meister des 1190 vor Akkon gegründeten Deutschherrenordens war Heinrich Walbot aus der Pellenz (Maifeld).

Politisch betrachtet war der Anschluß der Rheinlande für das Deutsche Reich von der allergrößten Bedeutung. Bei der schon erwähnten Rechtstheorie von dem „fränkischen Königtum" des Deutschen Reiches mußten die Rheinlande für die deutschen Könige ein unvergleichlicher außen- und innenpolitischer Gewinn sein; hier war urfränkische Erde, hier das Stammland des karolingischen Hauses; hier lag Aachen, des großen Kaisers Residenz und Begräbnisstätte. Kein Wunder, daß bei der ersten sich bietenden Gelegenheit der Anschluß Lothringens an das Reich feierlich bekundet und gewissermaßen besiegelt werden sollte. Es war am 7. August 936, nach dem Tode Heinrichs I., im selben Jahre, wo in Frankreich wieder ein Karolinger Ludwig IV. den Thron bestieg; da wurde in Aachen Heinrichs I. Sohn, der schon vom Vater zum Nachfolger designierte Otto I., von den Großen aller deutschen Stämme zum Könige erwählt; es geschah im Vorraum des Münsters. Dann trat aus dem Münster heraus die hohe Geistlichkeit, Erzbischof Hildibert von Mainz an der Spitze. Sie geleitete den in fränkische Tracht gekleideten, zum fränkischen König Erwählten in die Kirche zur Salbung und Krönung. Dann führten sie den Gekrönten hinauf zum Marmorsitz Karls des Großen. Neben der Auffassung vom „fränkischen" Königtum war für diesen Vorgang auch der sakrale Charakter des fränkischen und deutschen Königtums maßgebend gewesen. Der Aachener Königsstuhl stand nicht wie der schottische oder der spätere deutsche Königsstuhl von Rhense im Freien, sondern in der Kirche, ein Zeichen seiner engen Verbundenheit mit der Kirche. Treffend wird der Krönungstag Otto's I., an dem Herzog Giselbert von Lothringen die ganze äußere Leitung der Festlichkeiten in Händen hatte, von Schulte der Tag der Vermählung Lothringens mit dem Deutschen Reiche genannt. Aachen erhielt damals etwas von seiner alten Herrlichkeit zurück; es wurde die Krönungsstadt der deutschen Könige. Wenn auch nicht ausnahmslos, so haben doch die meisten deutschen Könige bald nach ihrer Wahl Aachen aufgesucht, um dort gekrönt zu werden. Nachdem dann durch Otto I. auch das Kaisertum mit dem deutschen Königtum verbunden worden war, haben gerade die Könige, welche von der Kaiseridee Karls des Großen besonders lebhaft durchdrungen waren, auch Aachen bevorzugt und begünstigt, wie Otto III. und Friedrich I. Barbarossa. Der deutsche König stand auch persönlich

in Beziehung zur Aachener Stiftskirche; er wurde Kanonikus derselben, wie der römische Kaiser Kanonikus von St. Peter in Rom wurde. Der Aachener Propst war im 11. und 12. Jahrhundert Vorstand der mit dem Könige wandernden Hofgeistlichkeit; die Propstei wurde öfter dem Kanzler des Reiches verliehen. Krönungsort ist Aachen geblieben bis 1531, wo Karls V. jüngerer Bruder Ferdinand die Krone erhielt. Infolge der dann eingetretenen religiösen Spaltung Deutschlands wurde Frankfurt a. M. zwar nicht rechtlich, aber doch ziemlich in der Regel tatsächlich Ort der Krönung, immerhin auch noch im Rheingebiet gelegen.

Wahlort des deutschen Königs ist Aachen nicht geworden; die Wahl ist fast regelmäßig in der allen deutschen Stämmen gelegeneren Gegend zwischen Frankfurt, Mainz und Worms vorgenommen worden, auch hier auf fränkischem und rheinischem Boden.

Wichtiger als diese Lokalfragen für Wahl und Krönung der deutschen Könige waren die Personalfragen, d. h. die Fragen, wer den deutschen König zu wählen und wer ihn zu krönen hatte. *Die mit der Salbung verbundene Krönung* war wegen ihres 936 bereits durchgedrungenen *sakralen Charakters* ohne weiteres Sache der Geistlichkeit. Da nun die *rheinischen Erzbischöfe* als Inhaber der ältesten Bistümer und als Metropoliten den ersten Rang in der kirchlichen Hierarchie Deutschlands einnahmen, so ist es selbstverständlich, daß ihnen diese Krönung zufiel, zumal sie auf rheinischem Boden zu geschehen hatte. So sahen wir es ja auch schon bei der Krönung Ottos I. Freilich war dem Mainzer das *Recht des eigentlichen Coronators* nicht unbestritten. Widukind berichtet ausdrücklich, daß auch der Trierer das Recht in Anspruch nahm, weil Trier die älteste Kirche sei und gleichsam vom hl. Petrus gegründet; und ebenso auch der Kölner, weil der Ort der Salbung zu seiner Diözese gehöre. Für diesmal traten beide zurück zu Gunsten des Mainzers, vielleicht auch ein Zeichen dafür, daß dieser eben im Begriffe war, sich zum Primas von Deutschland aufzuschwingen. Aber bald setzte doch der *Kölner* auf Grund seiner lokalen Zuständigkeit als Metropolit des Ortes sein Recht der eigentlichen Krönung unter Mitwirkung der Metropoliten von Mainz und Trier durch.

Der *Mainzer Erzbischof* behielt immerhin noch ein subsidiäres Krönungsrecht im Falle der Vakanz oder anderer Behinderung von Köln. Dagegen wurde der Mainzer für seine Zurückdrängung bei der Krönung vollauf entschädigt durch *seinen Einfluß und sein Vorrecht* bei der tatsächlich viel wichtigeren *Königswahl*. Hier stehen wir nun an dem Punkte, der uns am augenfälligsten zeigt, wie auch die Rheinlande durch ihren Anschluß an das Reich gewachsen, ja geradezu der politische Schwerpunkt des Deutschen Reiches geworden sind. Bei der Königswahl Ottos I. in Aachen am 7. August 936 hören wir noch nichts von einer Beteiligung des Klerus an derselben. Aber seitdem 1002 bei der Wahl Heinrichs II. Erzbischof Willigis von Mainz einen entscheidenden Einfluß ausgeübt hatte, ist auch die Geistlichkeit an der Wahl beteiligt, an der Spitze natürlich die rheinischen Erzbischöfe, und

hier der Mainzer an erster Stelle. Bald waren die rheinischen Metropoliten im Besitze eines besonders betonten Wahlrechtes; sie mußten gehört werden. Und wie sehr hierbei wiederum neben ihrem geistlichen Vorrang auch ihr Charakter als „fränkische" Reichsfürsten nachwirkte, ist mit Händen zu greifen an der weiteren Tatsache, daß erster Laienfürst mit betontem Wahlrecht auch ein rheinischer Fürst, der Pfalzgraf bei Rhein geworden ist, in dessen „Pfalzgrafschaft" überdies auch noch die Erinnerung an das alte Richteramt an der Aachener Pfalz weiterlebte. Als dann später drei Fürsten aus dem Osten des Reiches, der Herzog von Sachsen, der Markgraf von Brandenburg und der König von Böhmen auch betontes und zuletzt ausschließliches, durch die goldene Bulle Karls IV. 1356 verbrieftes Wahlrecht als „Kurfürsten" erhielten, standen immer noch vier rheinische Fürsten drei anderen Wählern gegenüber m. a. W. die Rheinlande waren der verfassungsmäßige, politische Schwerpunkt des Reiches. Die Entscheidung über den Königsthron lag tatsächlich in den Rheinlanden, wenn die vier rheinischen Fürsten einig waren.

Daß die rheinischen Erzbischöfe nicht nur an der Erhebung der deutschen Könige in der gezeigten maßgebenden Weise beteiligt waren, sondern auch an ihrer Politik und Regierungsführung, ergibt sich daraus, daß besonders in den zwei nächsten Jahrhunderten nach 925 vor dem Wormser Konkordat gerade diese wichtigen Bistümer vom Könige oft mit Männern besetzt wurden, die aus der königlichen Kanzlei oder der Hofkapelle hervorgegangen waren. Als rheinische Erzbischöfe behielten sie dann auch weiter Fühlung mit der königlichen Politik als Erzkanzler. Erzkanzler für Deutschland war seit 870 der Erzbischof von Mainz; die 962 gegründete Kanzlei für Italien unterstand seit 1031 dem Kölner Erzbischof. Der Trierer war schon um 900 Erzkanzler von Lothringen gewesen; seit der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts führte er den Titel eines Erzkanzlers für Burgund.

Dem Königtum verdankten die rheinischen Bischöfe reiche Förderung und Mehrung ihres Besitzes und ihrer Rechte; sie aber standen auch, solange das Königtum noch die Besetzung in Händen hatte und auch später noch, mit ihren materiellen und moralischen Mitteln dem Königtum treu zur Seite. In der späteren Zeit nach dem Verfall des Königtums haben auch die rheinischen Fürsten territoriale Politik getrieben, wie die anderen Landesherren. Aber sie waren doch immer noch durch ihre Kurwürde ganz anders als die meisten anderen Fürsten mit dem ganzen Reiche verankert und trugen auch der Reichslasten an Steuern und Mannschaften mehr als andere größere Territorien.

Diese geistlichen Fürstentümer haben auch der staatlichen Verfassung der Rheinlande ihren Stempel aufgedrückt; sie haben die Bildung größerer Territorien in den Rheinlanden verhindert, und auch in der Reformationszeit trotz vorübergehender Gefährdung sich erhalten; der Augsburger Religionsfriede von 1555 sicherte ihren Fortbestand durch den sogenannten geistlichen Vorbehalt. Auch der Rückhalt am Reich infolge ihrer Kurwürde und die Wachsamkeit der katholischen Partei im Reiche hat sie in ihrem

Bestande geschützt. Mit dem Untergang des Reiches war auch ihr Schicksal besiegelt.

Die ganze Vergangenheit der Rheinlande hat ihnen und ihrer deutschen Kultur ein katholisches Gepräge gegeben, ungeachtet der nicht bestrittenen Tatsache, daß es heute viele nichtkatholische Rheinländer gibt. Auch im 19. Jahrhundert zur Zeit der katholischen Restauration nach der Aufklärungsperiode ist das Rheinland führend an der Spitze marschiert. Wenn es heute gilt, zur Jahrtausendfeier die Erinnerungen zu wecken und für die Zukunft fruchtbar zu machen, dann sollten wir katholische Rheinländer uns besonders auch der katholischen Wurzeln und des katholischen Charakters unserer Geschichte und unserer Kultur erinnern. Diese Erinnerung dürfte uns auch zeigen, wo wir die wirksamsten Kräfte schöpfen können zur Erfüllung der hochbedeutsamen christlichen und deutschen Mission der Rheinlande für das nächste Jahrtausend der Geschichte.

Der Rückgang im Empfange der hl. Kommunion, seine Ursachen und die Mittel, ihn zu beheben

Von Pfarrer Dr. Zimmer, Pünderich.[1])

Die hl. Eucharistie ist die Sonne des christlichen Lebens. Von dieser Sonne strömt Gnadenlicht und Gnadenkraft hinein in die katholische Kirche, hinein in die Christenseelen. Nach dieser Zentralsonne müssen die Christenherzen gravitieren. Das gesamte Glaubensleben des katholischen Christen kann und muß gewertet werden nach seinen idealen und realen Beziehungen zum allerheiligsten Sakrament in Anbetung und Empfang.

Der eucharistische Papst Pius X., so dürfen wir ihn wohl nennen, hat durch seine bekannten Kommuniondekrete einem gewaltigen Fortschritt im Empfange der heiligen Kommunion den Anstoß gegeben. In den letzten sieben Jahren hat sich dieses Bild geändert. Es ist ein Rückgang im Empfange der heiligen Kommunion eingetreten.

Diese unerfreuliche Erscheinung bringt das mir gestellte Vortragsthema zum Ausdruck: „Der Rückgang im Empfang der heil. Kommunion, seine Ursachen, und die Mittel, ihn zu beheben."

Der gewaltigen Fülle des Stoffes gebe ich folgende Gliederung:

I. Die Wirklichkeit.
II. Die Ursachen.
III. Das Ziel.
IV. Die Aufgabe.

I. Die Wirklichkeit.

Ihr Bild wird gezeichnet durch die kirchliche Statistik.

Der elfte Band des kirchlichen Handbuches bringt zum ersten Male für die Jahre 1921 und 1922 die Kommunionziffer für das ganze Deutsche Reich mit Saargebiet.

[1]) Vortrag, gehalten auf der Eucharistischen Priestertagung in Trier am 1. April 1925.

a) Im Jahre 1921 betrug die Zahl der Kommunionen 191 526 376 bei einer katholischen Bevölkerung von 20 594 816, sodaß auf je eine Seele 9,3 Kommunionen kommen.

b) Im Jahre 1922 kamen nur 188 366 209 Kommunionen auf 20 837 287 Katholiken, sodaß auf eine Seele 9,0 Kommunionen kommen.

Die katholische Bevölkerung des Deutschen Reiches hat also von 1921 bis 1922 zugenommen um 342 471, die Kommunionen haben aber abgenommen um 3 160 167, auf je zehn Seelen also drei Kommunionen weniger, auf je 100 Seelen 30 Kommunionen weniger. Zum Vergleich müßte man die Bevölkerungs- und Kommunionziffer aus den Jahren 1915/16 heranziehen. Die Bevölkerungsziffer liegt nicht vor, da das kirchliche Handbuch den Stand des Jahres 1910 am 1. Dezember bringt und zudem die katholische Bevölkerung der abgetrennten Gebietsteile in Abzug gebracht werden muß. Immerhin kann man als Annäherungswert das Ergebnis für das gesamte Deutsche Reich feststellen: Der Rückgang des Kommunionempfangs ist trotz der Bevölkerungszunahme eine Tatsache.

Zu demselben Resultate gelangen wir, wenn wir die Kommunionziffer der einzelnen deutschen Diözesen betrachten. Die Diözese Regensburg hat von allen deutschen Diözesen zum ersten Male die Anzahl der Kommunionen dem kirchlichen statistischen Amte mitgeteilt, und zwar aus dem Jahre 1911 (Band 4 des kirchlichen Handbuches). Die Gesamtzahl der Kommunionen betrug 4 734 346 bei einer katholischen Bevölkerung von 888 468 nach dem Stande von 1912, 1. Januar, auf je eine Seele kamen also 5,3 Kommunionen. Im Jahre 1915 betrug die Ziffer für Regensburg 10,6, also gerade das Doppelte.

Nach dem kirchlichen Handbuch erreichten von den deutschen Diözesen die Höchstzahl der Kommunionen im Jahre 1915 folgende Diözesen:

Bamberg mit 9,6 Kommunionen auf je eine Seele; Speyer mit 9,7; Freiburg mit 9,0; Fulda mit 15,6; Limburg mit 10,4; Mainz mit 8,0; Köln mit 13,3; Münster mit 13,1; Paderborn mit 12,0; Trier mit 15,3; Passau mit 11,6; Regensburg mit 10,6; Breslau mit 7,3.

Im Jahre 1916 erreichten das Maximum folgende Diözesen:

Rottenburg mit 9,9; Hildesheim mit 7,8.

Von den übrigen Diözesen erreichten die Höchstzahl:

Eichstätt 1921 mit 10,7; Würzburg 1922 mit 11,6; München 1922 mit 8,3; Augsburg 1921 mit 8,7; Ermland 1917 mit 8,2; Meißen 1919 mit 2,9; Osnabrück 1919 mit 15,5.

An der Spitze von allen Diözesen marschieren im Jahre 1915 Fulda mit 15,6; Trier mit 15,3; Osnabrück mit 14,2. Ihnen folgen Köln mit 13,3 und Münster mit 13,1. —

Die bayerischen Diözesen Eichstätt, Würzburg, München, Augsburg zeigen in den Jahren 1915—1922 eine mäßige Zunahme der Kommunionen bei einigen Schwankungen.

Die Diözese Meißen mit ihrer niedrigen Ziffer 2,4 bis 2,9 ist eine Diasporadiözese im Stammlande der Reformation mit außerordentlichen Schwierigkeiten, die die niedrige ziemlich konstante Ziffer vollauf erklären.

Es ist bemerkenswert, daß die Diözesen mit relativ niedriger Kommunionziffer sich durchweg auf dieser Linie halten, während Diözesen mit anfangs hoher Kommunionziffer eine sinkende Tendenz der Ziffer zeigen; so von 1915 bis 1922 Köln von 13,3 bis 9,2; Münster von 13,1 bis 10,6; Paderborn von 12,0 bis 9,0; Trier von 15,3 bis 11,6; Osnabrück von 14,2 bis 12,5. Unsere Heimatdiözese Trier zeigt in den Jahren 1920, 1921 und 1922 die konstante Kommunionziffer 11,7 bezw. 11,6, während das Jahr 1923 mit 16 518 691 Kommunionen bei einer katholischen Bevölkerung von zirka 1 394 186 (berechnet auf Grund des Statistischen Jahrbuches für das Deutsche Reich und für Preußen) die Ziffer 11,8 aufweist. Möge dieses Jahr einen Wendepunkt zum neuen Aufstieg bedeuten.

Bringt man die Anzahl der Kommunionen der Jahre 1917 bis 1922 in Vergleich mit dem in den Jahren 1915 bezw. 1916 erreichten Kommunionmaximum der meisten deutschen Diözesen, so ist das Ergebnis: Rückgang der heiligen Kommunionen in den meisten deutschen Diözesen. Da nun das Jahr 1915/16 als Normaljahr einer ruhigen, stetigen Entwicklung im Kommunionempfang nicht angesehen werden kann, so müßte man auf das letzte Normalvorkriegsjahr 1913 zurückgreifen und mit der Kommunionziffer dieses Jahres die Ziffern der Jahre 1917 bis 1922 vergleichen. Die kirchliche Statistik läßt uns aber hier vollständig im Stich, weil die allgemeine Kommunionstatistik erst mit dem Jahre 1915 einsetzt.

Nur für die Diözese Trier kann ich aus dem ungedruckten Material, das mir von befreundeter Seite in liebenswürdiger Weise zur Verfügung gestellt wurde, diesen Vergleich ziehen.

Im letzten Vorkriegsjahre 1913 betrug in der Diözese Trier die Anzahl der Kommunionen 13 228 994. Die katholische Bevölkerung betrug am 1. Dezember 1910: 1 269 266; sie betrug 1913 — unter Zugrundelegung der Durchschnittsziffer der Bevölkerungszunahme im Statistischen Jahrbuch für das Deutsche Reich — 1 290 266, sodaß sich für eine Seele die Kommunionziffer 10,7 ergibt, für das Jahr 1910 mit 7 522 014 Kommunionen die Ziffer 5,9. Die Ziffer des Jahres 1923 ist 11,8, die niedrigste Ziffer seit 1915 war die Ziffer der Jahre 1921 und 1922, nämlich 11,6. Daraus ist der Schluß zu ziehen, daß unter Ausschaltung der anormalen Kriegsjahre 1914 und 1915 doch ein, wenn auch kleiner Fortschritt im Kommunionempfang auf der normalen Vorkriegsbasis festgestellt werden kann, zum mindesten kein Rückschritt. Ich resumiere daher: Es gibt einen Kommunionrückgang mit Bezug auf das Jahr 1915, eine geringe Kommunionzunahme mit Bezug auf das Jahr 1913.

Ich gestatte mir zu diesen statistischen Ausführungen die Bemerkung, daß bei dem Mangel einer genauen Bevölkerungsstatistik für die einzelnen Jahre die Ergebnisse nur einen Annäherungswert darstellen, jedoch eine wesentliche Unrichtigkeit oder Ungenauigkeit nicht aufweisen. Es wäre sehr zu begrüßen, wenn in den einzelnen Diözesen die Kommunionstatistik etwas mehr unter dem Blickpunkte der Differenzierung und Spezialisierung behandelt würde. So wäre es zur Zeichnung eines genaueren religiösen Bildes einer Diözese von großem Werte, zu wissen, wie die Kurve des Kommunionempfanges sich entwickelt bei den Männern und

Jünglingen, bei den Frauen und Jungfrauen, bei den Schulmädchen und Schulknaben, in der Stadt und auf dem Lande, bei den täglich und wöchentlich öfters Kommunizierenden. Die Kloster- und Anstaltskommunionen werden wohl durchweg eine konstante Größe bleiben, die Feststellung der Osterkommunionen wird immer schwieriger und das Ergebnis immer unzuverlässiger, aber es wäre als ein bedeutender Fortschritt in der kirchlichen statistischen Arbeit zu begrüßen, wenn in der angegebenen Weise die kirchliche Statistik etwas differenzierter arbeiten würde. Auch die vergleichende Statistik könnte etwas mehr zur Geltung kommen.

II. Die Ursachen. Äußere Ursachen.

Es gibt ein Naturgesetz, wonach eine Sache in ihrem Fortbestande nur gesichert ist durch die Faktoren, denen sie ihr Entstehen verdankt. Die gewaltige, überraschende Zunahme der Kommunionen in den Kriegsjahren 1914 und 1915, die in dem stetigen, ruhigen Fortschritt nach den Kommuniondekreten Pius' X. keine Parallele findet, kann nur zurückgeführt werden auf die religiöse Hochspannung, die diese Zeit der vaterländischen Begeisterung auslöste, auf eine religiöse Welle, die sogar von kompetenter Seite als solider, religiös-sittlicher Aufschwung gewertet wurde. Es war nur zu natürlich, daß nach Abflauen der Kriegsbegeisterung, nach dem Abebben der Frömmigkeitswelle ein Rückgang im Kommunionempfange eintreten mußte.

Die große nach der Hochspannung einsetzende Enttäuschung wurde noch verschärft, vertieft und erweitert durch die Ernährungsschwierigkeiten, durch manche verkehrte wirtschaftliche Maßnahmen, durch Einwirkung von seiten der bereits 1915/16 vielfach religiös und sittlich infizierten beurlaubten Frontkämpfer, durch Lockerung der Disziplin und der Ordnung: lauter dem Empfange der hl. Sakramente entgegenstehende Hemmungen.

Vollendet wurde diese Enttäuschung und seelische Depression durch den katastrophalen Zusammenbruch im November 1918, der bei den meisten Deutschen geradezu ein seelisches Chaos bewirkte. Das war kein günstiger Boden zum Aufbau eines intensiven religiösen Innenlebens. Niemals war in Versammlungen und in der Presse so viel die Rede vom Aufbau als in der unmittelbaren Nachkriegszeit; niemals war aber auch mit weniger Grund auf einen Aufbau, zumal auf dem religiös-sittlichen Gebiete, zu hoffen. Missionen, die in der ersten Nachkriegszeit abgehalten wurden, waren durchweg mehr oder weniger ein Fehlschlag.

Dem äußeren politischen, wirtschaftlichen und sozialen Zusammenbruch folgte, nicht unvorbereitet, der innere, seelische Zusammenbruch. Der Nachkriegsmensch zeigt eine ganz andere innere Einstellung zu den wichtigsten Lebensgrundfragen als der Vorkriegsmensch. Ich weise bloß hin auf die Sprengung der alten Anstands- und Sittlichkeitsformen; was in früherer Zeit als Roheit und Brutalität abgelehnt wurde, galt jetzt als selbstverständliche, berechtigte Auswirkung der Selbstbestimmung der freien Persönlichkeit, zumal bei den Jugendlichen beiderlei Geschlechts. Daher der allzu freie und allzu frühe öffentliche und geheime Verkehr zwischen den beiden Geschlechtern, daher die Durchbrechung der Dämme, die vorher

Volksreligion und Volkssittlichkeit geschützt und gestützt hatten, daher die Entfesselung des Tanztriebes mit bewußt sexueller Note und eines beängstigenden, wahnsinnigen Vergnügungstaumels, kurz, einer maßlosen Genußsucht in allen Formen, die unserem öffentlichen Leben den Stempel tiefster Entartung aufdrückten: Erscheinungen, die auch im siebten Nachkriegsjahre noch fortdauern und sich wirksam erweisen. Daß bei solchen öffentlichen Zuständen die praktische Übung der christlichen Religion und besonders der öftere Empfang der heiligen Kommunion als Hindernis und Last empfunden wurde und wird, ist unschwer zu verstehen.

Innere Ursachen.

Im besetzten Gebiet wirkten die genannten äußeren Ursachen noch verhängnisvoller durch den Verkehr besonders der weiblichen Jugend mit den fremden Besatzungsmannschaften. Ein tieftrauriges Kapitel!

Es sind aber im besonderen Maße innere Ursachen, die den Rückgang im Empfange der heiligen Kommunion bewirkten oder als Hemmungen und Hindernisse einer schnelleren Kommunionzunahme gewertet werden müssen. Ich führe von diesen Ursachen bloß die wichtigeren und die aktuellen an, das heißt diejenigen, die gerade in der Jetztzeit wirksam sind oder wirksamer sind, als in früherer Zeit.

Minderung des religiösen Sinnes hat stets eine Minderung der religiösen Lebensäußerungen im Gefolge; zumal im Empfange der hl. Kommunion. Er ist geradezu der Gradmesser der Religiosität. Die Religiosität aber erfuhr in dem zweiten und dritten Kriegsjahre eine bedeutende Schwächung, verursacht durch einen unrichtigen, ja falschen Gottesbegriff in weiten katholischen Kreisen. Im ersten und zweiten Kriegsjahre besuchten gerade die Volkskreise, die den größten Teil der Frontkämpfer stellten, sehr fleißig die Gottesdienste, empfingen sehr häufig die hl. Sakramente, hauptsächlich in der Absicht, das Leben ihrer lieben Krieger durch Gottes Allmacht und Güte zu erhalten. In vielen Fällen wurden gewiß die heißen Gebete erhört. In den meisten Fällen blieb der Himmel taub, die Krieger starben, starben zu Tausenden, starben zu Hunderttausenden. Da wurden nicht wenige irre an ihrem Glauben, an ihrer Religion, an ihrem Gott. Es kam vor — jeder Seelsorger wird diese bittere Erfahrung gemacht haben —, daß Angehörige von gefallenen Kriegern, für die sie geopfert und gebetet und die heilige Kommunion empfangen hatten, mit dem Tode ihrer gefallenen Söhne, Gatten und Brüder den öfteren Empfang der heiligen Kommunion einstellten, ja sogar der religiösen Lauheit anheimfielen. Sie stellten sich offenbar das Verhältnis zu ihrem Gott vor als ein rechtliches Vertragsverhältnis. Wird von seiten des Kontrahenten Gott die Bedingung nicht erfüllt, so ist der Kontrahent Mensch auch frei von jeder Verpflichtung. Es ist dieser Gottesbegriff noch ein Anklang an den alttestamentlichen Gottesbegriff: der Bundesgott erfüllte die Verheißungen irdischen Glückes und irdischen Segens, wenn der gesetztreue Israelit die beschworenen Bundespflichten erfüllte. Der wesentliche Unterschied war und ist leider gar manchen Christen der Neuzeit nicht mehr klar, daß die Verheißungen des Neuen Bundes auf dem übernatürlichen Gebiete liegen

und die religio Christi eine religio crucis ist. Irdischer Segen und Befreiung von irdischen Leiden ist keinem Christen verheißen, wenn auch selbstverständlich irdisches Glück und Bewahrung vor irdischem Unglück als Wirkung seiner Gebete zu Gott ihm zuteil werden kann.

Es ist Tatsache, daß weite katholische Kreise in der Stadt und auf dem Lande nicht mehr jenen tiefen, festen Glauben an die Geheimnisse der christlichen Religion besitzen, wie in früheren Zeiten. Unser Volk liest viel, auch Literaturerzeugnisse, die die Glaubensfreudigkeit nicht fördern, sondern die Zweifelsucht erregen. Unsere ganze moderne literarische Richtung ist durchweg naturalistisch und weltlich orientiert. Die Popularisierung der Wissenschaft, auch der wissenschaftlichen Hypothesen, hat auch bei Katholiken die Glaubenstiefe und Glaubenstreue vielfach ungünstig beeinflußt. Daher sogar in kleinen Landpfarreien der Ruf nach Apologetik; man hat vielfach die innere Sicherheit in Glaubenssachen verloren. Wie sollte man bei dieser seelischen Verfassung das Geheimnis des Glaubens mit freudiger Ehrfurcht annehmen und liebend umfassen?

Es gibt katholische Christen, die zu den frömmeren gerechnet werden, aber im Empfang der heiligen Kommunion nicht die Stetigkeit zeigen, die ein gesundes religiöses Innenleben besitzen muß. Sie sind innerlich nicht glücklich, nicht zufrieden, weil sie seelisch zerrissen sind durch Zweifel, durch Bedenken, durch Versuchungen, durch Phantasien, die besonders die heilige Menschheit Jesu Christi in ihren natürlichen, ja körperlich-animalischen Funktionen zum Ausgangspunkte haben, Phantasien, die durch die nicht nur das weibliche Geschlecht heimsuchende Hysterie, Neurasthenie und Psychosthenie hervorgerufen und genährt werden. Diese seelische Verfassung, die man in unserer nervösen Zeit nicht selten beobachten kann, ist eine große Hemmung im Empfang der hl. Kommunion, der gerade als das beste Heilmittel solchen geplagten Seelen empfohlen werden muß.

Diese innere Zerrissenheit, ja seelische Depression, wird verschärft durch das besonders die männliche Jugend vielfach bereits in frühen Jahren beherrschende Laster der Selbstbefriedigung, durch den die Reinheit und Heiligkeit des Familienlebens zerstörenden, das Glaubensleben tief schädigenden abusus matrimonii, durch die schleichende Pest der Sünde gegen das keimende Leben: lauter Hemmungen und Hindernisse, die dem oftmaligen Empfange der heiligen Kommunion entgegenstehen.

Unsere Männerwelt hält sich vielfach vom öfteren Empfange der heiligen Kommunion zurück aus Hochmut und Menschenfurcht; sie läßt sich nicht selten beherrschen vom Herdentriebe auch in der Ausübung der religiösen Pflichten und im Empfange der heiligen Kommunion.

Dazu kommen die materialistische innere Einstellung gerade bei unsern Männern, eine maßlose Erwerbsgier, eine gewisse Säkularisierung, ja Ökonomisierung des gesamten Geistes- und Seelenlebens. Derber Realismus, mangelnder Idealismus, fehlender Seelenschwung: diese Eigenschaften lassen einen öfteren Empfang der hl. Kommunion nicht aufkommen.

Dazu kommen als hemmende Ursachen im Kommunionempfang der moderne Zug zur Pose, die Neigung zu äußerer Schaustellung, die Vorliebe für theatralische Aufmachung, die Veräußerlichung und Verflachung

des christlichen Lebens, die Zersetzung der Familien und die Atomisierung der Gesellschaft, hervorgerufen besonders durch das übermaß von weltlichen Vereinen mit weltlichen, das religiös-sittliche Leben schädigenden, nicht selten zerstörenden Veranstaltungen, die in der Regel im Wirtshause unter der Herrschaft von Bacchus und Venus bis in die Morgenstunden hinein sich abspielen und mit Vorliebe auf die Vorabende von Sonn- und Feiertagen gelegt werden.

Bei unseren Gebildeten, bei unseren Akademikern kann man eine einseitige, teilweise intellektualistische oder ästhetisierende Einstellung zu den Mysterien des Christentums, insbesondere zum erhabenen mysterium fidei, der heiligen Eucharistie beobachten, statt demütigen Glauben und praktische Glaubensbetätigung inmitten des einfachen Volkes. Das Ziel der Volksgemeinschaft auf dem Gebiete der praktischen Religionsübung ist erfreulicherweise ein Programmpunkt der kath. Akademikervereine Deutschlands.

Schließlich möchte ich mir datâ veniâ die bescheidene, leise Frage an meine hochwürdigen Herren Konfratres gestatten: Ist der Rückgang im Empfang der heiligen Kommunion vielleicht auch, wenn schon nur minima ex parte, zurückzuführen auf einen Rückgang unseres priesterlichen Eifers, auf eine gewisse Ermattung der seelsorgerlichen Spannkraft, auf eine Art leicht zu verstehender Mutlosigkeit, auf einen, wenn auch nur schüchtern sich hervorwagenden Pessimismus? Eine ehrliche, demütige Reflexio ante altare könnte die Antwort vielleicht vorbereiten.

III. Das Ziel.

Wie oft soll der katholische Christ die hl. Kommunion empfangen?

Zur Beantwortung dieser Frage unterscheide ich im Kommunionempfang: 1. ein Maximum; 2. ein Minimum; 3. ein Optimum.

Das Maximum.

Der Codex juris canonici bestimmt im can. 863 folgendes: Excitentur fideles ut *frequenter*, etiam *quotidie*, pane Eucharistico reficiantur ad normas in decretis Apostolicae Sedis traditas; utque missae adstantes non solum spirituali affectu, sed sacramentali etiam sanctissimae Eucharistiae perceptione, rite dispositi, communicent.

Für Ordensleute setzt can. 595 § 2 folgendes fest: Superiores suos inter subditos promoveant *frequentem*, etiam *quotidianam*, sanctissimi corporis Christi receptionem; frequens autem, imo etiam quotidianus accessus ad sanctissimam Eucharistiam religiosis rite dispositis libere pateat.

Der oftmalige, ja tägliche Empfang der hl. Kommunion — der Karfreitag allein ausgenommen — wird also für alle katholischen Christen des weltlichen und geistlichen Standes als *legales Maximum* zu bezeichnen sein.

Der Kodex sagt nicht, wer als Erwachsener als rite dispositus zum täglichen Empfang der hl. Kommunion zu gelten hat. Dies sagt das Kommuniondekret Pius' X. und der neue Katechismus (Frage 227): „Wer im Stande der Gnade ist und die heilige Kommunion in frommer Absicht begehrt, darf täglich kommunizieren."

Was die Kommunion der Kinder betrifft, so stellt der Kodex folgende Grundsätze auf:

can. 854, § 1: Pueris, qui propter aetatis imbecillitatem nondum hujus sacramenti cognitionem et gustum habent, Eucharistia ne ministretur.

§ 2: In periculo mortis, ut Sanctissima Eucharistia pueris ministrari possit ac debeat, satis est ut sciant corpus Christi a communi cibo discernere illudque reverenter adorare.

§ 3: Extra mortis periculum p l e n i o r cognitio doctrinae christianae et accuratior praeparatio merito exigitur, ea scilicet, qua ipsi fidei saltem mysteria necessaria necessitate medii ad salutem pro suo captu percipiant, et devote pro suae aetatis modulo ad sanctissimam Eucharistiam accedant.

§ 4: De sufficienti puerorum dispositione ad primam communionem judicium esto sacerdoti a confessionibus eorumque parentibus aut iis qui loco parentum sunt.

§ 5: Parocho autem est officium advigilandi etiam per examen, si opportunum prudenter judicaverit, ne pueri ad sacram synaxim accedant ante adeptum usum rationis vel sine sufficienti dispositione; itemque curandi ut usum rationis assecuti et sufficienter dispositi quamprimum hoc divino cibo reficiantur.

Diese canones enthalten m. E. im Vergleich zu den strengen Vorschriften des Kommuniondekretes Pius' X. eine gewisse Milderung und Dehnbarkeit bezüglich der Festsetzung des Erstkommunionalters und zugleich eine nähere Erklärung des im can. 859, § 1 enthaltenen Ausdruckes „anni discretionis" und „rationis usus" in can. 854.

D a s M i n i m u m.

Nach can. 859, § 1 ist jeder katholische Christ streng verpflichtet, wenigstens e i n m a l im Jahre und zwar in der österlichen Zeit die hl. Kommunion zu empfangen. Dies stellt das l e g a l e M i n i m u m dar. Als p r a k t i s c h e s Minimum, d. h. als Durchschnittmindestzahl im Empfange der hl. Kommunion möchte ich vom Standpunkte der praktischen Seelsorge als zu erstrebendes Ziel bezeichnen:

1. den vierteljährlichen Empfang bei den Männern;
2. den zweimonatlichen Empfang bei den Frauen;
3. den monatlichen oder 1½monatlichen Empfang bei den Jugendlichen;
4. den monatlichen Empfang bei den Schulkommunionkindern.

D a s O p t i m u m.

Darunter verstehe ich das unter normalen Verhältnissen der Pfarrseelsorge zu erstrebende praktisch erreichbare Durchschnittsziel:

1. die wöchentliche Kommunion bei Frauen und Jungfrauen;
2. die monatliche Kommunion bei Männern und Jünglingen;
3. die wöchentliche bis vierzehntägliche Kommunion bei den Schulkommunionkindern.

Unter besonders günstigen Verhältnissen und bei außerordentlichem Müheaufwand vonseiten der Priester wird dieses Optimum sich immer

mehr dem legalen Maximum nähern, das practice loquendo ein nie zu verwirklichendes Ideal bleiben dürfte. Der Empfang der hl. Kommunion ist eine der religiösen Übungen, die als der erhabenste und als der persönlichste religiöse Akt gewertet werden muß. Daher dürfte der Hinweis darauf nicht unangebracht erscheinen, daß bei der seelsorgerlichen Tätigkeit zur Förderung des Kommunionempfanges trotz des „excitentur fideles" im can. 893 alles vermieden werden muß, was an die weltlichen modernen Methoden der Reklame, des Sports, des Zahlenfanatismus anklingt. Die Höchstzahl ist hier nicht das Wesentlichste und Wichtigste, sondern die seelische Höchstleistung. Der gläubig und verständig arbeitende Seelsorger wird niemals nach einem äußeren Zahlenrekord streben, er wird sich niemals von der rage du nombre beherrschen und bestimmen lassen, in der Höchstzahl der Kommunionen, die zumal bei Kindern bei Anwendung gewisser Mittelchen nicht schwer zu erreichen ist, auch den religiös-sittlichen Hochstand seiner Pfarrei zu erblicken. Es kommt bei dieser religiösen Übung zartesten und intimsten Charakters ganz besonders auf das Innere, auf das Geistige, auf das Seelische an, auf das Intensive, weniger auf das Extensive.

IV. Die Aufgabe.

Die pastorale Arbeit zur Bekämpfung des Kommunionrückgangs und zur Förderung des Kommunionempfanges ist eine schwere, aber auch herrliche Aufgabe der Seelsorge. Welche Mittel stehen dem Seelsorger zur Verfügung, diese Aufgabe zu lösen, welche Wege soll er einschlagen, dieses Ziel zu erreichen?

Es gibt außerordentliche Mittel. Zu diesen rechne ich die Volksmissionen, die eucharistischen Triduen, die religiösen Wochen, die geschlossenen Exerzitien. Die Aufrüttelung des inneren Menschen, die Gewissensschärfung, die Neuorientierung der Seele auf Gott und die Ewigkeit, die rechte Wertschätzung des Zeitlichen und Ewigen, die Herstellung des seelischen Gleichgewichtes durch Ruhe und Friede in Gott: das waren und sind und bleiben die kostbaren Auswirkungen dieser außerordentlichen Veranstaltungen. Besonderes Gewicht ist zu legen auf die Empfehlung der geschlossenen Exerzitien in unseren Exerzitienhäusern, zumal für die Jugendlichen. Die hl. Eucharstie soll stets im Mittelpunkte dieser hl. Übungen stehen, wie denn die sancta Eucharistia der Ausgang, der Mittelpunkt und das Ziel der christlichen Religion ist: Von Gott, zu Gott durch Jesus Christus, den eucharistischen Gottmenschen.

Es gibt ordentliche Mittel. Die wichtigste und erste Stelle auch in der Förderung des Kommunionempfanges nimmt die ordnungsmäßige, reguläre Seelsorge ein. Die Anwendung außerordentlicher Mittel, besonders, wenn sie zu häufig erfolgt, bleibt in der Regel ohne dauernde Frucht, wenn nicht die einfach, solid, stetig und geduldig arbeitende reguläre Seelsorge als Faktor sich geltend macht. Zielbewußt, konsequent, kontinuierlich, opferwillig, geduldig, selbstlos soll der pastor animarum arbeiten, auch wenn er wenig Erfolg sieht; der Erfolg zeigt sich doch einmal; der Erfolg liegt in der Konsequenz; das große Prinzip der Kontinuität wirkt sich

auch in der Seelsorge aus. Der Erfolg liegt letzten Endes bei Gott. Electi mei non laborabunt frustra. Operam non perdit, qui Deo laborat.

Auf einige wichtige, den hochwürdigen Herren bekannte Dinge möchte ich die Aufmerksamkeit lenken, nicht docendo, sondern recordando.

Das Fundament des Eucharistischen Lebens der Christen ist der Glaube an die wirkliche Gegenwart des Gottmenschen im Sakramente. Wo kein Glaube ist, da ist auch keine Liebe, da ist auch kein Eifer. Daher ist es erste Aufgabe des Seelsorgers, den Glauben an das hh. Sakrament in den Herzen seiner Pfarrkinder zu erhalten, zu vermehren, zu befestigen, zu entflammen. Alle Hemmungen und Hindernisse, die der Entwicklung dieses lebendigen Glaubens an die hl. Eucharistie entgegenstehen — sie sind bereits angeführt worden — wird der eifrige Priester mit Klugheit und Ausdauer bekämpfen.

Er gebe zuerst selbst das Beispiel eines Mannes, der vom Glauben an das allerheiligste Sakrament ganz durchdrungen ist. Die hl. Funktionen, die er vornimmt, erfordern einen Mann tiefsten, kindlichen, demütigsten Glaubens. Sein Auftreten am Altare bei Darbringung der hl. Messe, bei Austeilung der hl. Kommunion, bei sakramentalen Andachten, bei Krankenprovisuren: alles muß den lebendigen Glauben atmen. Dieser wirkt sogar suggestiv auf die Gläubigen ein. Die Pfarrangehörigen müssen von der Überzeugung durchdrungen sein: Unser Pastor glaubt wirklich an das, was er am Altare vollzieht und was er uns mit der priesterlichen Hand spendet; man sieht es ihm an!

Das Dogma der wirklichen Gegenwart Jesu Christi im allerheiligsten Sakrament studiere der Priester besonders eifrig, studiere auch die philosophische Grundlage, studiere auch die Einwendungen und Schwierigkeiten gegen die Möglichkeit dieses Universalwunders und übermittele mit Klugheit und Takt seine eucharistischen Gedanken, die in der Betrachtung mystisch und ascetisch vertieft worden, in Predigt und Christenlehre und in Vorträgen bei Generalkommunionen, teils ausführlich, teils streifend, dem Volke. Der Priester, ein Mann des allerheiligsten Sakramentes, soll in diesem Geheimnisse gleichsam ganz aufgehen: er sei lucerna ardens et lucens sanctissimi. Er sei Erzieher des Volkes zum lebendigen Eucharistischen Glauben und zur anbetenden Hochschätzung des allerheiligsten Sakramentes.

Daher halte er auch seinen Gottesdienst pünktlich, erbaulich, nicht zu lang. Der moderne Mensch, gewöhnt an den schnellen Verkehr, nervös und zerstreut, an tausend Dingen interessiert, verträgt kaum mehr zeitlich ausgedehntere Gottesdienste.. Von besonderer, grundlegender Wichtigkeit in der Eucharistischen Erziehungsarbeit ist der Religionsunterricht in den Volksschulen und in den Mittelschulen. Gründlicher, klarer, praktischer Unterricht bleibt stets das Fundament der gesamten Seelsorge. Besondere Sorgfalt verwende der Seelsorger auf den Erstkommunionunterricht, der entscheidend ist fürs ganze Leben; er sei ihm Gewissens- und Herzenssache. Die gemeinschaftlichen regelmäßigen Kinderkommunionen gestalte er feierlich und herzlich, bereite sie gediegen vor, und halte, wenn irgend

durchführbar, eine besondere Kinderpredigt mit wenigstens Eucharistischem Einschlag.

Stärkung des Familiensinnes, Erhaltung des christlichen Familiengeistes: ein Weg zum Eucharistischen Heilande.

Kleine Pfarreien zersplittere und zerreiße sich der Seelsorger nicht durch Vereine; die Pfarrei sei ihm eine große christliche Familie, der Hauptverein; er zerorganisiere sich nicht seine Gemeinde und erschwere sich nicht unnötigerweise seine gesamte Seelsorgsarbeit. Intensivierung, keine Extensivierung. Große Pfarreien werden wohl durchweg ohne Vereine nicht auskommen. Diese bleiben aber immer nur Familiensurrogate.

Religiöse Vereine sollen auch in religiösem Sinne geleitet werden; die zu empfehlenden Marianischen Kongregationen sollen auch die marianischen Ideale hochhalten und pflegen; gerade die Marianischen Kongregationen haben für die Entwicklung des Eucharistischen Gedankens und des Eucharistischen Lebens in der Pfarrei eine hervorragende Bedeutung: per Mariam ad Jesum Eucharisticum. Besondere Eucharistische Sektionen werden den Eucharistischen Glauben und den Eucharistischen Liebeseifer fördern.

Besondere Schwierigkeiten ergeben sich, wenn Männer und Jünglinge zum öfteren Empfange der heiligen Kommunion bestimmt werden sollen. Und doch verlangt die Männer- und Jungmännerseelsorge gerade in unserer Zeit die planmäßige Erziehung der Männer- und Jungmännerwelt zum öfteren Kommunionempfange. Um dem bekannten Herdentriebe der Männerwelt entgegenzukommen und die Menschenfurcht des starken Geschlechtes zu paralysieren, empfiehlt es sich, gemeinsame Männerkommunionen und Jungmännerkommunionen öfters anzusagen. Compelle intrare. Man gebe bequeme und reichliche Beichtgelegenheit, auch bei fremden Beichtvätern; die Kommunionmesse halte man besonders feierlich und herzlich mit besonderer Kommunion- oder Standesansprache. Auch das Männerapostolat und die Marianische Kongregation können mit Erfolg als Mittel zur Hebung des Kommunionempfanges eingeführt werden. Für die Jünglinge empfiehlt sich noch die Feier der Aloysianischen Sonntage mit besonderer Standespredigt. Ein wachsames Augenmerk ist bei der Jünglingsseelsorge auf die vielfach vorkommenden Sportübertreibungen zu lenken. Übertriebener, nicht durch christliche Grundsätze regulierter Sport hält vom Empfange der heiligen Kommunion ab, hemmt und behindert nicht selten die treue Erfüllung der religiösen Pflichten und rückt die Gefahr homosexueller Neigungen und Betätigungen leider näher, als man gemeinhin glaubt, besonders da, wo Jünglinge, eigentlich noch Knaben, mit älteren Jungmannen und verheirateten Männern zusammen den Sportvereinen angehören.

Schließlich weise ich noch kurz hin auf die Feier der Herz-Jesu-Freitage und auf die vielleicht einzuführende, hier und da schon bestehende Sitte, daß bei Begräbnismessen und Familiengedenktagen freudigen und traurigen Charakters die näheren Anverwandten die hl. Kommunion empfangen.

Zum Schlusse möchte ich darauf hinweisen, daß der Empfang der heiligen Kommunion nicht bloß Ziel und Aufgabe, sondern auch selbst

Mittel ist zur Beseitigung der Hemmungen und Hindernisse, die dem öfteren Kommunionempfang entgegenstehen, gerade wie die Sonne auch den ihr Licht und ihre Wärme beeinträchtigenden Nebel endlich besiegt.

Gerade der moderne Zeit- und Weltgeist, der den öfteren Empfang der heiligen Kommunion behindert, wird durch das allerheiligste Sakrament wirksam bekämpft. Dieser Weltgeist ist Gottesferne: das allerheiligste Sakrament Gottesnähe. Der Weltgeist ist Materialismus, Säkularismus, die heilige Eucharistie Vergeistigung, Verklärung, Vergöttlichung. Der Zeitgeist ist Technisierung, Mechanisierung und Atomisierung: die heilige Eucharistie ist Leben, organisches, unzerstörbares ewiges Leben, Vereinigung und Verbindung, Zentralisation. Der Zeitgeist ist Diesseitseinstellung: die heilige Eucharistie Jenseitsverknüpfung. Der Weltgeist ist Völkerhaß und Völkerentzweiung: die heilige Eucharistie ist Menschheitsverbindung und Menschenliebe in Gott, ist Völkerverbindung im Gottmenschen. Der Weltgeist ist Wissensstolz: die heilige Eucharistie Glaubensdemut. Der Weltgeist ist Hochmut und Lüge: die heilige Eucharistie Demut und Wahrheit. Der Weltgeist ist Vielreden und geräuschvolles Auftreten, Sensation, Reklame, theatralische Pose: die heilige Eucharistie ist tiefstes Schweigen, majestätische Ruhe, lautlose Tat. Der Zeitgeist ist Opferscheu und Kreuzhaß: die hl. Eucharistie ist unendliche Opferliebe und immerwährende Gegenwärtigsetzung der Erlösungstat auf Golgotha. Der Weltgeist ist Egoismus: die heilige Eucharistie selbstloseste Hingabe.

Nur der eucharistische Geist und die eucharistische Liebe können die Welt retten. Daher der frohe, sichere Optimismus der heiligen Kirche und ihres Priestertums, die Welt doch zu besiegen und Gott näher zu bringen. Wir lauschen dem Worte des Herrn, der vom Tabernakel aus uns zuruft: Confidite, ego vici mundum. Und begeistert geben wir unserem Eucharistischen Gott, dem Guten Hirten im Tabernakel, die gläubig-demütige Antwort: Haec est victoria, quae vincit mundum, fides nostra Eucharistica.

De confessario „occasionali“

Von Leonhard van Acken, S. J., Trier.

Das neue Kirchenrecht unterscheidet fünf verschiedene Beichtväter für weibliche Ordenspersonen:

1. den ordentlichen Beichtvater, conf. ordinarius c. 520, § 1;
2. den außerordentlichen Beichtvater für eine Kommunität, conf. extraordinarius c. 521, § 1;
3. den besonderen Beichtvater, conf. specialis c. 520, § 2;
4. den außerordentlichen Beichtvater für besondere oder einzelne Fälle, conf. supplementaris c. 521, § 2;
5. den zufällig anwesenden Beichtvater, conf. occasionalis, wie ihn P. Vermeersch treffend nennt c. 522.

Es ist zwar wiederholt über diese Beichtväter der Ordensschwestern geschrieben worden, so daß es überflüssig scheinen möchte, noch einmal dar-

über zu berichten. Doch die häufigen Anfragen über den conf. occasionalis legen die begründete Vermutung nahe, daß wenigstens in bezug auf diesen Beichtvater eine ausführlichere Besprechung nicht unwillkommen sein wird. Das ist der Grund, warum folgende Zeilen geschrieben wurden.

Im Kirchenrecht ist die Rede vom conf. occasionalis im Kanon 522, der also lautet: „Si, non obstante praescripto can. 520, 521, aliqua religiosa, ad suae conscientiae tranquillitatem, confessarium adeat ab Ordinario loci pro mulieribus approbatum, confessio in qualibet ecclesia vel oratorio etiam semi-publico peracta, valide et licita est, revocato quolibet contrario privilegio; neque Antistita id prohibere potest aut de ea re inquirere, ne indirecte quidem; et religiosae nihil Antistitae referre tenentur."

Welches ist der Zweck dieses Kanons und der Sinn der einzelnen Worte?

1. Der Zweck dieses Kanons ist offenbar die Beseitigung einer augenblicklichen seelischen Not, in der eine Ordensschwester sich befindet. Es handelt sich also nicht um eine habituelle Vergünstigung. Diese wird den weiblichen Ordenspersonen gewährt durch Kanon 520, § 2, der also lautet: „Wenn eine weibliche Ordensperson zur Beruhigung ihres Gewissens und wegen des größeren Fortschrittes auf dem Wege zu Gott einen besonderen Beichtvater oder geistlichen Führer verlangt, so soll der Ordinarius einen solchen gern bewilligen. Der Ordinarius soll jedoch darüber wachen, daß aus dieser Bewilligung sich keine Mißbräuche einschleichen. Haben sich solche eingeschlichen, so soll er sie in vorsichtiger und kluger Weise beseitigen, unter Bewahrung der Gewissensfreiheit."

2. Der Kanon sagt: „aliqua religiosa", d. h. irgend eine weibliche Ordensperson, also auch Novizin cf. can. 566 § 1.

Die Oberin dürfte darum einen Priester, der nur für Frauen approbiert ist und zufällig ins Haus kommt, bitten, die Beichte einer Schwester, die danach verlangt, zu hören, die Beichte dieser Schwester wäre gültig und erlaubt. Ebenso dürfte dieser Priester jede einzelne Schwester Beichte hören. Auf keinen Fall aber dürfte die Oberin den zufällig anwesenden Priester, der nur für Frauen approbiert ist, bitten, die Beichten der ganzen Kommunität (qua communitas) zu hören. Diese Beichten wären ungültig, da die im Kanon 876 verlangte spezielle Jurisdiktion fehlt, cf. Vermeersch III. 486, 2.

Ferner könnte, nach der Auffassung von Vermeersch, eine Schwester nicht verlangen, daß die Oberin einen zufällig anwesenden Priester bittet, ihre Beichte zu hören, ausgenommen sie wäre schwer krank. Auch hier zeige sich wieder der Unterschied zwischen den conf. occasionalis und den conf. supplementaris. Der supplementaris muß einer Schwester gewährt werden, wenn sie darum bittet, der occasionalis aber nicht, cf. Vermeersch 1. c. 486, 3. Andere Moralisten dürften vielleicht in diesem Punkte anders denken.

3. „ad suae conscientiae tranquillitatem;" zur Beruhigung ihres Gewissens. Diese Worte müssen wohl weit ausgelegt

werden, denn jede wahre Beichte ist ihrer Natur nach auf die Beruhigung des Gewissens hingeordnet. „Omnis confessio serio facta est valida, quia aliquo vero sensu omnis confessio seria tendit ad conscientiae quitem; et seria confessarii electio ad maiorem conscientiae quitem dirigitur, ac praeterea rationabilis mens legislatoris, qui quietem promovere studuit, esse debet ut conditio ista, de re intima, nullam scrupulorum ansam praebeat. Eadem confessio quoque licita declaratur." Vermeersch-Creusen, Epitome iuris canonici 2. Auflage 1924, I. n. 588, 3.

So oft also eine Schwester im Ernste beichten will, wird auch die Bedingung „zur Beruhigung ihres Gewissens" erfüllt sein. Sollte der Priester bemerken, daß die Ordensschwester ihn ohne genügenden Grund aufsuchen würde, dann müßte er sie mit väterlicher Milde mahnen, sich an die vorgeschriebene Ordnung zu halten. Vermeersch III. 486, 4.

4. „si adeat" bedeutet, daß die Schwester sich ganz freiwillig an den Priester wendet und die Gelegenheit benutzt, bei ihm zu beichten, auch ohne Wissen der Oberin, cf. Vermeersch-Creusen Epitome I. 595, e).

Gültig und erlaubt wäre also die Beichte einer Novize, die durch ihre Freundin ihren früheren Beichtvater bittet, ins Kloster zu kommen, um ihm einige Fragen vorzulegen, und dann diese Gelegenheit benutzt, im Oratorium der Schwestern bei ihm zu beichten. Wenn aber der Beichtvater nur dazu gerufen wird, die Beichte der Novizin zu hören, so wäre das — nach der Auffassung von Vermeersch — wohl nicht mehr ein „adire" im Sinne des Kanons, sondern ein „accire". Der Zweifel, ob dem „adire" im Gegensatz zu „accire" eine entscheidende Bedeutung zukommt, dürfte wohl nicht ganz unberechtigt sein.

Gilt nun das „adeat" auch für folgenden Fall? Ein Priester hört zufällig, daß eine ihm gutbekannte Schwester sehr traurig ist. Als früherer Beichtvater hofft er bald die Ursache der Traurigkeit zu beseitigen. Ohne gebeten zu sein, geht er zum Kloster und wünscht die Schwester zu sprechen. Diese ist im ersten Augenblick ganz überrascht über den unerwarteten Besuch, aber bald hat sie sich gefaßt und sagt: „Hochwürden, ich wäre wieder glücklich und zufrieden, wenn ich jetzt bei Ihnen beichten könnte." Der Priester antwortet: „Wenn Sie in das Oratorium der Schwestern gehen, kann ich Ihre Beichte hören." Freudig ergreift die Schwester die dargebotene Gelegenheit. Nach der Beichte ist sie wieder so glücklich wie am Tage der Einkleidung. Auf eine schriftliche Anfrage: „Kann man in diesem Falle sagen: „religiosa adeat confessarium", antwortete P. Vermeersch: „Dies genügt für das „adeat".

5. „pro mulieribus approbatum." Im Dekret „Cum de sacramentalibus" der S. C. de Religiosis vom 3. Februar 1913, das der gegenwärtigen Disziplin zugrunde gelegt wurde, heißt es noch: „pro utroque sexu approbato". Im Kanon wird nur verlangt: „pro mulieribus approbatum." Dadurch wird der Zweifel desjenigen beseitigt, der als Beichtvater für einen Konvent bestimmt wurde, ohne um spezielle Vollmachten zu bitten. „Talis quoque a religiosa adiri poterit." Vermeersch-Creusen, Epitome I. 595, f).

Hilft z. B. vor Herz-Jesu-Freitagen ein Kaplan dem Rektor eines Krankenhauses beim Beichthören der Kranken, dann dürfte eine Schwester diese Gelegenheit benutzen zur Beruhigung des Gewissens bei ihm zu beichten.

6. „in qualibet ecclesia vel oratorio etiam semi-publico." Auf die Frage, ob die Beichte, die außerhalb der Kirche oder des Oratoriums verrichtet werde, unerlaubt oder ungültig sei, hat die päpstliche Kommission zur Interpretation des Kodex am 24. November 1920 also geantwortet: „Canon 522 ita est intelligendus, ut confessiones quas ad suae conscientiae tranquillitatem religiosae peragunt apud confessarium ab Ordinario loci pro mulieribus approbatum, licitae et validae sint, dummodo fiant in ecclesia vel oratorio etiam semi-publico, aut in loco ad audiendas confessiones mulierum legitime destinato." Selbst nach dieser Entscheidung lehren viele Moralisten, daß der Ort an sich zur Gültigkeit der Beichte nicht verlangt wird. P. Vermeersch, der die strengere Ansicht hält, sagt: „Benigna ista sententia anno 1922 palam propugnata est in Universitate Lovaniensi, inter theses propositas ad gradum magisterii assequendum; Romae vero dicta est solide probabilis a R. P. Goyeneche, qui pro ea septem affert auctoritates (cfr. Commentarium pro religiosis, 1921, p. 22 et 337)". Vermeersch III. 486, 5a.

Sollte daher in dem unter 4. erwähnten Falle wegen ganz besonderer Umstände die Schwester nicht im Oratorium beichten können, so wäre nach der milderen Ansicht die Beichte im Sprechzimmer nicht ungültig. Doch müßte der Priester schon im eigenen Interesse alles aufbieten, um die Schwester zu bewegen, im Oratorium zu beichten. Nur zu leicht wird eine Unmöglichkeit vorgeschützt, wo übertriebene Empfindlichkeit und Mangel an Demut vorliegt. Auch hier ist Festigkeit wahre Liebe gegen sich und den Nächsten. Mancher Geistliche hat es bitter bereuen müssen, wenn er in dieser Beziehung mehr sein gutes Herz als die ruhige Vernunft sprechen ließ.

Können auch die Ordensfrauen, deren Beichtstuhl wegen der strengen Klausur für Frauen nicht zugänglich ist, von der Vergünstigung des Kanons 522 Gebrauch machen? Einige Moralisten wie Ferreres, Fanfani, Cerato sagen nein, andere wie Noldin, Genicot-Salsmans, Aertnys-Damen sagen ja. Vermeersch III. 486, 5b sagt: „Quod autem per se apparet maxime verisimile, id nobis testimonio fide digno est confirmatum, i. e. hanc fuisse mentem eorum qui Codicem adornarunt, ut etiam claustrae beneficio confessarii »occasionalis« fruerentur."

Wenn also ein Priester bei Ordensfrauen mit strenger Klausur die hl. Messe lesen müßte, so könnte die eine oder andere Schwester diese Gelegenheit ergreifen, um zur Beruhigung des Gewissens bei ihm zu beichten. Für den Priester, der gewöhnlich bei Ordensfrauen die hl. Messe lesen muß, wäre es anzuraten, wenn er vom Ordinarius als conf. supplementaris ernannt würde, um etwaige Zweifel, die leicht auftreten könnten, von vornherein zu beseitigen.

Irrtumslosigkeit der Heiligen Schrift und Hieronymus-Enzyklika

Von Professor Dr. Johann Lenz, Trier.

Wichtigste Literatur: Lud. Billot S. J., De inspiratione s. Scripturae[3], Romae 1922. Leop. Fonk S. J., Der Kampf um die Wahrheit der Hl. Schrift seit 25 Jahren, Innsbruck 1905. J. B. Franzelin S. J., De divina Traditione et Scriptura[4], Romae 1896. Pet. Dausch, Die Schriftinspiration, Freiburg 1891. Denzinger-Bannwart, Enchiridion[14—15], Freiburg 1922. Zitiert: D. Fr. Egger, Absolute oder relative Wahrheit der Heiligen Schrift? Brixen 1909. Phil. Haeuser, Die Hieronymus-Enzyklika ‚Spiritus Paraclitus', Regensburg 1921. Fr. v. Hummelauer S. J., Exegetisches zur Inspirationsfrage (Freib. Bibl. Studien 9, 4), Freiburg 1904. Van Laak S. J., De inspiratione Scripturae, Romae 1911. Jos. Linder S. J., Die absolute Wahrheit der Heiligen Schrift nach der Lehre der Enzyklika Papst Benedikts XV, ‚Spiritus Paraclitus', Zeitschrift f. kathol. Theologie, Innsbruck 46 (1922) S. 254—77. Chr. Pesch S. J., De inspiratione Sacrae Scripturae, Freiburg 1906. Norb. Peters, Die grundsätzliche Stellung der kathol. Kirche zur Bibelforschung, Paderborn 1905. Zitiert: Grundsätzliche Stellung. Norb. Peters, Der heutige Stand der biblischen Frage in unserer Kirche, Zeitschrift ‚Theologie und Glaube', Paderborn 16 (1924), S. 337—55. J. Nikel, Die Glaubwürdigkeit des A. T. im Lichte der Inspirationslehre, Münster 1908 (Biblische Zeitfragen I, 8). Fr. Savicki, Die Wahrheit des Christentums,[5—6], Paderborn 1921. Th. Specht-Bauer, Lehrbuch der Apologetik,[2], Regensburg 1924. Enzyklika Providentissimus Deus Leos XIII. Nach der Herderausgabe zitiert = Enc. Pr. D. und Enzyklika Spiritus Paraclitus. Zitiert = Enc. Sp. P. Die Väterübersetzung ist genommen aus der Kösel'schen Sammlung ‚Bibliothek der Kirchenväter', soweit sie mit dem Original übereinstimmt.

Gott hat in seiner allweisen Vorsehung den Menschen durch die Erlösung wieder zur Anteilnahme an der göttlichen Natur erhoben und in seiner unendlichen Güte ihn zu einem übernatürlichen Ziele bestimmt. Darum hat er ihm auch „auf übernatürlichem Wege die Geheimnisse seiner Gottheit, Weisheit und Barmherzigkeit kund getan".[1]) Diese „übernatürliche Offenbarung ist nach dem Glauben der allgemeinen Kirche" sowohl „in ungeschriebenen überlieferungen" als auch „in geschriebenen Büchern" enthalten.[2]) Schrift und überlieferung sind also die Quellen der göttlichen Offenbarung. Damit aber das apostolische Glaubensdepositum (1. Tim. 6, 20; 2. Tim. 1, 14) immer unversehrt erhalten, bezeugt, erklärt und überliefert werde, hat Christus die Kirche gestiftet und in ihr ein unfehlbares, lebendiges Lehramt eingesetzt. Die jeweiligen Träger der Lehrgewalt, der Papst und die mit ihm vereinigten Bischöfe, können und sollen den Offenbarungsinhalt den Menschen vermitteln, ihn autoritativ vorlegen. Diese kirchliche Lehrverkündigung ist somit für den Gläubigen wie für die dogmatische Wissenschaft die nächste Glaubensregel. In Sachen der Heiligen Schrift ist darum in letzter Linie das Urteil des kirchlichen Lehramtes maßgebend. Dieses allein kann unfehlbar

[1]) Enc. Pr. D. S. 6.

[2]) Conc. Vat. sess. 3. cap. 2 De revel. D. 1787.

„über den wahren Sinn und die Erklärung der Heiligen Schriften urteilen".[3]) Es muß das Recht für sich in Anspruch nehmen, die Grundsätze für Studium und Forschung der Heiligen Schrift festzulegen. Das hat es vor allem getan durch das Tridentinum und Vaticanum, das Rundschreiben Providentissimus Deus Leos XIII. vom 18. November 1893, das Schreiben Vigilantiae desselben Papstes vom 30. Oktober 1902, das Rundschreiben Pius' X. Quoniam in re biblica vom 27. März 1906 und das des Papstes Benedikt XV. Spiritus Paraclitus vom 15. September 1920.

Definitive Lehrurteile sind natürlich als unfehlbar und unabänderlich zu betrachten, und ihnen muß sich jeder, auch der Gelehrte, vorbehaltlos unterwerfen. Haben wir jedoch Lehrurteile in einfacher und gewöhnlicher Weise vor uns, so sind sie nicht unfehlbar, aber doch im Gewissen verpflichtend und bindend für den Gläubigen wie für den Theologen, gleich ob es Entscheidungen des Papstes selbst sind oder seiner Kongregationen oder der Bibelkommission.[4]) Auch allen diesen muß man sich innerlich unterwerfen.[5]) Ein Fachmann, der evidente Gründe dagegen hat und es deshalb nicht tun kann, ist wenigstens zum silentium obsequiosum verpflichtet. Dieser Fall, wenn auch absolut möglich, wird doch praktisch sehr selten sein. Was lehrt nun die Kirche, gestützt auf die Überlieferung und die Heilige Schrift selbst, über die Irrtumslosigkeit der Heiligen Schrift?

I. Die Irrtumslosigkeit der gesamten Hl. Schrift.

Als Grundlage für die Irrtumslosigkeit wurde von jeher die Tatsache der Inspiration betrachtet. Sie ist eine öfter von der Kirche verkündigte Glaubenswahrheit, und zwar in dem Sinne, daß Gott der eigentliche Urheber, der auctor der Heiligen Schrift ist, die heiligen Schriftsteller das menschliche Werkzeug sind. Nach dem Konzil von Florenz ist Gott auctor Veteris et Novi Testamenti, quoniam eodem Spiritu Sancto inspirante utriusque Testamenti sancti locuti sunt.[6]) Ähnlich lautet die Entscheidung des Tridentinums.[7]) Das Vaticanum, welches das Tridentinum wiederholt, gibt als Grund für die Verehrung und Anerkennung der Heiligen Bücher an, daß sie, „da unter Eingabe des Heiligen Geistes geschrieben, Gott zum Verfasser haben und als solche eben der Kirche übergeben worden sind"[8]), und es verhängt das Anathem über die, welche die göttliche Inspiration leugnen: „Wer die Bücher des katholischen Bibelkanons als heilige und kanonische nicht annimmt, der ist im Banne."[9])

Die Inspiration erstreckt sich auf alle Bücher des Alten und Neuen Testamentes und alle Teile dieser Bücher, wie ausdrücklich vom Vaticanum definiert wurde[10]), und Pius X. hat den Satz verworfen: „Die göttliche Inspiration ist nicht in dem Maße auf die ganze Hl. Schrift

[3]) Conc. Trid. sess. IV. decr. de edit. et usu sacr. libror. D. 786.
[4]) Motu proprio Pius' X. Praestantia Scripturae Sacrae v. 18. 11. 07. D. 2113 und 2114
[5]) Vgl. Franzelin l. c. thes. XII. Schol. I. Specht a. a. O. S. 374 ff.
[6]) D. 706. [7]) D. 783. [8]) D. 1787.
[9]) D. 1809. Vgl. D. 2009.
[10]) Conc. Vat. sess. III. cap. II. D. 1787.

auszudehnen, daß sie alle Teile in ihrer Gesamtheit und die einzelnen für sich vor jede mIrrtum schütze." [11])

Aus dem Satze, daß die ganze Heilige Schrift in all ihren Teilen das inspirierte Wort Gottes ist, folgt, wie Leo XIII. feststellt, die absolute Irrtumslosigkeit der gesamten Heiligen Schrift. „Es wäre durchaus frevelhaft, die Inspiration nur auf einige Teile der Heiligen Schrift zu beschränken oder zuzugeben, daß der heilige Verfasser selbst geirrt habe. Denn auch das Verfahren jener Männer ist nicht zulässig, welche diese Schwierigkeit dadurch überwinden, indem sie ohne Anstand zugeben, daß die göttliche Inspiration sich auf weiter nichts als auf die Gegenstände des Glaubens und der Sitten beschränke, weil sie von der falschen Ansicht befangen sind, wenn es sich um die Wahrheit der Lehren handelt, sei nicht so sehr zu erforschen, was Gott gesagt habe, als vielmehr zu erwägen, warum er es gesagt habe. Denn die Bücher allesamt und vollständig, welche die Kirche als heilige und kanonische anerkennt, mit all ihren Teilen sind unter Eingebung des Heiligen Geistes verfaßt. Aber weit entfernt, daß bei der göttlichen Inspiration ein Irrtum unterlaufen könne, schließt sie schon an und für sich nicht bloß jeden Irrtum aus, sondern schließt ihn als verwerflich ebenso notwendig aus, als es notwendig ist, daß Gott, die **höchste Wahrheit, überhaupt nicht Urheber eines Irrtums ist**".[12]) Die Heilige Schrift ist also nicht nur tatsächlich frei von jedem Irrtum, sondern es **kann in ihr kein solcher sein. Diese Irrtumslosigkeit** gilt aber nur von der ursprünglichen Textgestalt, also von der Form, dem Text, wie die heiligen Verfasser ihn niedergeschrieben oder diktiert haben. Dem überlieferten Texte und den Übersetzungen kommt nur relative Irrtumslosigkeit zu, **das heißt**, sofern sie mit dem Originaltexte übereinstimmen. Wohl wurde die Vulgata vom Konzil von Trient als „authentisch" erklärt [13]); das soll aber nur besagen, daß sie in bezug auf die geoffenbarte Glaubens- und Sittenlehre, hinsichtlich des Lehrinhaltes, mit dem inspirierten Urtexte übereinstimmt und sie deshalb für die Feststellung des Dogmas maßgebend ist. Damit ist aber in keiner Weise die textkritische Übereinstimmung mit dem Urtexte gelehrt.[14])

Diese Lehre von der Irrtumslosigkeit der Heiligen Schrift ist „der alte und beständige Glaube der Kirche".[15]) Ohne hier einen strengen Beweis führen oder die entgegenstehenden Schwierigkeiten lösen zu wollen, seien einige Beispiele aus der Väterlehre angeführt. So schreibt der heilige Klemens von Rom (gestorben um 100): „Die heiligen Schriften, die wahren und vom Heiligen Geiste eingegebenen, habt ihr ganz durchforscht. Ihr wißt, daß nichts Unrechtes und nichts Verkehrtes darin geschrieben steht." [16]) Auf eine Schwierigkeit Tryphons aus der heiligen Schrift (Is. 42, 8) gegen einen Schriftbeweis

[11]) Syllabus prop. XI. D. 2011.
[12]) Enc. Pr. D. S. 58.
[13]) D. 785.
[14]) Vgl. Enc. Pr. D. S. 32 f.
[15]) Enc. Pr. D. S. 58. Sp. P. S. 19 ff.
[16]) I. Kor. 45, 2 f. Vgl. ebd. cap. 4; 16, 2; 53, 1.

Justins (gest. zwischen 163 und 67) antwortet ihm dieser: „Wenn du es aber tust, weil du meinst, mich wegen des Zitates in die Enge treiben zu können, und weil du willst, daß ich einen Widerspruch in der Schrift konstatiere, dann bist du auf Irrwegen. Nie werde ich nämlich wagen, solches zu denken oder zu behaupten. Vielmehr bin ich, im Falle mir eine Schriftstelle vorgelegt würde, welche dafür geeignet zu sein scheint, und von welcher man annehmen möchte, daß sie einer anderen widerspricht, durchaus überzeugt, daß keine Schriftstelle mit einer anderen in Widerspruch steht. In diesem Falle werde ich lieber behaupten, die Worte nicht zu verstehen, und werde mir alle Mühe geben, diejenigen für meine Anschauung zu gewinnen, welche einen Widerspruch in der Schrift annehmen." [17])

Der hl. Irenäus (gest. um 202), der klassische Traditionszeuge, ist hier schon deshalb wertvoll, weil er gegen die Gnostiker die Inspiration der ganzen Heiligen Schrift lehrte. Wenn wir auch manche Schwierigkeiten in der Heiligen Schrift nicht lösen können, so wissen wir doch — das ist sein Grundsatz — daß nichts Falsches darin enthalten sein kann. „Da müssen wir einfach hinter Gott zurücktreten, der uns gemacht hat, da wir ja sehr wohl wissen, daß die Schrift vollkommen ist, weil sie von Gottes Wort und seinem Geiste gesprochen ist..... nur ein Teil ist unserer Erklärung zugänglich..... die ganze Schrift, wie sie von Gott gegeben ist, stimmt wohl überein." [18])

Erwähnt seien auch die Worte des hl. Basilius (gest. 379): „Wenn der Herr glaubwürdig ist in allen seinen Worten (Ps. 144, 13) und wenn alle seine Satzungen glaubwürdig sind, unabänderlich für alle Zeiten, aufgestellt in Wahrheit und Gerechtigkeit (Ps. 110, 8), dann ist es offenbar Abfall vom Glauben [19]) und frevelhafter Stolz, entweder von dem, was geschrieben steht, etwas zu verwerfen, oder etwas hinzuzufügen, was nicht geschrieben steht." [20])

Die Enziklika Providentissimus Deus und Spiritus Paraclitus führen noch besonders das Zeugnis des hl. Hieronymus (gest. 420) und des hl. Augustinus (gest. 430) an.

„Mit der göttlichen Eingebung der hl. Bücher und ihrem höchsten Ansehen, schreibt Benedikt XV., lehrt Hieronymus weiter auch deren Unversehrtheit und Freiheit von jedem Irrtum und jeder Täuschung als notwendige Folge, alles so, wie er es als Überlieferung der Väter und allgemeinen Glauben in den berühmtesten Schulen des Morgen- und Abendlandes gelernt hatte. Und wirklich, als nach Beginn der ihm von Papst Damasus übertragenen Verbesserung des Neuen Testamentes einige Kleingeister ihn geflissentlich mit Vorwürfen überhäuften, weil er entgegen dem Ansehen der Altvorderen und der Meinung der ganzen Welt in den Evangelien etwas zu verbessern versucht hätte, da antwortete er kurz, er sei nicht so stumpfsinnig und nicht so ganz ungebildet gewesen, daß er geglaubt hätte, daß an den Worten des Herrn etwas zu verbessern

[17]) Dial. cum Tryphone 65. Vgl. ebd. 7. Apol. 1, 36.
[18]) Adv. Haer. 2, 28.
[19]) Von mir gesperrt.
[20]) De fide I (Migne 31, 680 A).

oder nicht von Gott eingegeben gewesen sei. (Briefe 27, 1, 1f.) Indem er aber die erste Vision des Ezechiel von den vier Evangelien auslegte, bemerkt er: »Daß der ganze Leib und auch der Rücken voll Augen war, das wird derjenige billigen, der erkannt hat, daß in den Evangelien nichts ist, was nicht leuchtet und mit seinem Glanze die Welt erhellt, so daß selbst das, was klein und unbedeutend scheint, von der Hoheit des Heiligen Geistes umstrahlt ist«. (Zu Ez. 1, 15 ff.) Und was er dort von den Evangelien behauptet, das bekennt er von allen anderen Worten des Herrn in seinen Kommentaren als Grundgesetz der katholischen Auslegung. An diesem Merkmal der Wahrheit wird gerade nach dem Mahnwort des Hieronymus der echte Prophet vom falschen unterschieden. (Zu Mich. 2, 11 f.; 3,5 ff.) Denn »die Worte des Herrn sind wahr, sein Reden ist Tat.« (Ebd. 4, 1 ff.) Daher »kann die Schrift nicht lügen« (Zu Jr. 31, 35 ff.), und es ist Sünde zu sagen, daß die Schrift lüge (Zu Nah. 1, 9), ja daß sie nur einen Irrtum in der Benennung in ihren Worten zulasse. (Briefe 57, 7, 4)... und möge vieles, was in der Schrift gesagt wird, unglaublich scheinen, es sei dennoch wahr (Briefe 72, 2, 2); in diesem Wort der Wahrheit könnten keine Berichte, keine Urteile vorkommen, die miteinander im Widerspruch (Ebd. 18, 7, 4; vgl. ebenda 46, 6,2) ständen, nicht Zwiespältiges, nichts Abweichendes. Daher sei, was in der Heiligen Schrift unter sich gegensätzlich scheine, beides wahr, obwohl es verschiedenartig sei". (Ebd. 36, 11, 2.) [20a])

Hierin stimmt er mit dem hl. Augustinus überein. Dieser schrieb an Hieronymus: „Ich gestehe deiner Liebe: unter allen Büchern sind es einzig die Schriften, welche bereits kanonische heißen, denen ich eine solche Hochachtung und Verehrung darbringe, daß ich fest glaube, keiner ihrer Verfasser habe beim Schreiben in einem Punkte geirrt. Und wenn ich in diesen Schriften auf etwas stoße, was mit der Wahrheit in Widerspruch zu sein scheint, so schließe ich daraus ohne Anstand nur so viel, daß entweder die Handschrift fehlerhaft ist, oder daß der Übersetzer den Sinn der Worte nicht getroffen, oder daß ich sie gar nicht verstanden habe". [20b])

Wenn die Ansicht der Theologen mit der der Naturforscher nicht übereinstimmt, dann stellt er die folgende Regel auf: „In allen Fällen, wo die Gelehrten ihre Behauptungen über die Natur der Dinge durch stichhaltige Gründe beweisen können, wollen wir zeigen, daß dieselben mit den Lehren der Heiligen Schrift nicht in Widerspruch stehen. So oft sie aber in irgend einem ihrer Werke eine unseren Schriften, d. h. dem katholischen Glauben widersprechende Behauptung vorbringen, wollen wir, wenn dies irgendwie möglich ist, zeigen oder ohne allen Zweifel glauben, daß es grundfalsch ist". [20c])

„Alle Väter und Lehrer", schreibt Leo XIII. „teilten die volle Überzeugung, daß die göttlichen Schriften, wie sie von den heiligen Schriftstellern ausgingen, von jedem Irrtum gänzlich frei seien. Deshalb haben sie sich

[20a]) Enc. Sp. P. S. 19 f.
[20b]) Ep. 82, I. Vgl. Enc. Pr. D. S. 62; Sp. P. S. 21.
[20c]) De Gen. ad litt. 1, 21, 42. Vgl. Enc. Pr. D. S. 54.

bemüht, nicht wenige von den Stellen, welche etwas Widersprechendes oder Abweichendes zu enthalten schienen, ... ebenso scharfsinnig als verehrungsvoll unter sich zu versöhnen und in Einklang zu bringen. Hierbei bekannten sie einstimmig, daß diese Bücher im Ganzen und nach ihren Teilen gleichmäßig von göttlichem Hauche beseelt seien, und daß Gott selbst, der durch die heiligen Verfasser gesprochen, gar nichts von der Wahrheit Abweichendes habe aufstellen können".[21])

Lehren die Väter aber mit vollständiger Einhelligkeit als Zeugen des Glaubens eine Wahrheit, dann sind sie unfehlbar. Ihre Lehre ist ein unzweifelhafter Beweis für den göttlichen Ursprung und deshalb für den Offenbarungscharakter selbst.

Die Kirchenväter haben diese Lehre von der Heiligen Schrift „in der Schule des göttlichen Meisters Jesus Christus selbst" gelernt. „Denn was lesen wir anders von der Gesinnung des Herrn über die Heilige Schrift? Unter seinen Worten bildet das »Es ist geschrieben« und das »Es muß die Schrift erfüllt werden« schon einen über jeden Einwand erhobenen Beweis, der allen Streitigkeiten ein Ende macht. Doch wir wollen bei dem Gegenstande einen Augenblick verweilen. Wer wüßte nicht oder hätte es vergessen, daß der Herr Jesus in den Reden an das Volk, sowohl am See Genesareth als in der Synagoge zu Nazareth und in der Stadt Kapharnaum, die Lehrstücke und die Beweisgründe für sie aus der Heiligen Schrift nahm? Nahm er nicht im Streit mit den Pharisäern und Sadduzäern ebenfalls von dort her seine unbesiegten Waffen? Mochte er lehren oder Auseinandersetzungen halten, er nahm aus jedem beliebigen Teil der Schrift Lehrsprüche und Beispiele und führt sie als solche an, denen man notwendig glauben muß; hierbei beruft er sich, ohne Unterschied zu machen, auf Jonas, die Niniviten, die Könige von Saba und Salomon, auf Elias und Elisäus, auf David, Noe, Lot und die Sodomiten und selbst auf die Frau des Lot. (Vgl. Mt 12, 3 39—42; Lk 17, 26—29 32 ff.) Für die Wahrheit der Heiligen Schrift legt er aber so nachdrücklich Zeugnis ab, daß er feierlich erklärt: »Kein Jota und kein Strichelchen vom Gesetz wird vergehen, bis alles geschieht« (Mt 5, 18), und: »Es kann die Schrift nicht aufgelöst werden« (Jo 10, 35.), deshalb: »Wer eines von den kleinsten Geboten hier aufhebt und die Menschen so belehrt, der wird der Geringste im Himmelreich genannt werden«. (Mt 5, 19.) Damit die Apostel diese Lehre völlig in sich aufnehmen, »eröffnete« er ihnen, die er bald auf Erden zurücklassen wollte, bevor er zum Vater in den Himmel aufstieg, den »Sinn (derselben), damit sie die Schrift verständen, und sagte zu ihnen: So steht geschrieben, und so mußte Christus leiden und am dritten Tage auferstehen«. (Lk. 24, 45 f.)" [21a])

II. Nähere Erklärung der Irrtumslosigkeit.

Bedeutende Schwierigkeiten standen der Auffassung der vollständigen Irrtumslosigkeit gegenüber, Schwierigkeiten naturwissenschaftlicher und

[21]) Enc. Pr. D. S. 60 f.
[21a]) Enc. Sp. P. S. 33 f.

historischer Art. Die konservativen Theologen hielten unter Berufung auf die Tradition Irrtümer auf diesen Gebieten für absolut unmöglich. Von diesem Standpunkte aus suchten sie zu zeigen, daß kein Widerspruch zwischen Bibel und den Profanwissenschaften bestehe. Andere gläubige Forscher waren der Meinung, daß man wirkliche Irrtümer in der Heiligen Schrift zugestehen müsse. Sie mußten diesen Standpunkt mit dem Wesen der Inspiration zu vereinigen suchen. Man schlug hierfür verschiedene Wege ein.

Manche Exegeten wollten die Inspiration auf die Glaubens- und Sittenwahrheiten beschränken und sie nicht auf die profanwissenschaftlichen Behauptungen ausdehnen.[22]) Diese Ansicht, die zu klar gegen die Väterlehre und die kirchlichen Entscheidungen war, wurde von Leo XIII. ausdrücklich verurteilt und mit den oben angeführten Worten die Inspiration der gesamten Hl. Schrift in all ihren Teilen autoritativ bestätigt. Im Anschluß daran gab der Papst auch eine nähere Erklärung des Inspirationsbegriffes, die bei der Lösung der Schwierigkeiten im Auge gehalten werden müßte: „Es nützt durchaus nichts, zu sagen, daß der Heilige Geist Menschen als Werkzeuge zum Schreiben verwendet habe, und daß zwar nicht dem Haupturheber, wohl aber den inspirierten Verfassern etwas Falsches habe entschlüpfen können. Denn er selbst hat sie durch eine übernatürliche Kraft so zum Schreiben angeregt und bestimmt und den Verfassern also Beistand geleistet, daß sie all das und nur das, was er sie hieß, richtig im Geiste erfaßten, getreulich niederschreiben wollten und passend mit unfehlbarer Wahrheit ausdrückten; sonst wäre der Heilige Geist nicht selbst Urheber der gesamten Heiligen Schrift.“ [23])

Andere katholische Theologen stellten sich auf den Boden der Enzyklika und lehrten die Inspiration der ganzen Heiligen Schrift. Sie glaubten aber, der Inspirationsbegriff lasse eine weitere Auffassung zu, und es genüge z. T. eine relative Irrtumslosigkeit des inspirierten Textes. Durch die Inspiration sei die absolute Wahrheit nur für religiöse Belehrung gewährleistet, für die profanwissenschaftlichen Angaben der Bibel könne nur eine relative Wahrheit gefordert werden, nämlich die Übereinstimmung mit den zeitgenössischen und zeitgeschichtlichen Auffassungen, bezw. mit den vom heiligen Autor benutzten Quellen. So ließen sich wirklich viele Schwierigkeiten ohne Mühe lösen, da man manches als „Volkstradition“ oder „freie Geschichtserzählung“ oder als „erbauliche Geschichte“ erklären konnte. Ihre wesentlichen Lehrpunkte lassen sich in Übereinstimmung mit der Hieronymus-Enzyklika auf folgende zurückführen: Man muß unterscheiden zwischen primären und sekundären Bestandteilen, zwischen dem, was wirklich behauptet wird, und dem äußern Kleid der Gedanken, die uns Gott mitteilen will, „zwischen dem ideellen, religiösen Kern und seiner zeitgeschichtlich-bedingten Einkleidung. Das erste ist von Gott, darum absolut wahr, das zweite ist bedingt durch die Persönlichkeit des Verfassers und durch das Milieu, in dem er aufgewachsen ist und lebt, darum nur relativ vollkommen, ja nur relativ wahr. Denn das mensch-

[22]) Vgl. Fonk a. a. O. S. 60 ff.
[23]) Enc. Pr. D. S. 60.

liche Werkzeug der göttlichen Inspiration wird zu keinem willenlosen Mechanismus, bringt vielmehr seine ganze Persönlichkeit mit und prägt sie seinem Werke auf, seine Vollkommenheiten, aber auch seine Unvollkommenheiten." [24]) „In profanwissenschaftlichen Dingen denkt und redet er als ein Kind seiner Zeit, steht auf ihrem Niveau und ist innerhalb ihres Horizontes beschlossen." [25]) Das gilt besonders von den naturwissenschaftlichen Dingen. Die heiligen Schriftsteller reden da „nach dem Augenschein" und zudem in volkstümlichen Ausdrücken. Dieser Ausdrucksweise liegt auch eine bestimmte zusammenhängende Anschauungsweise, die jeder Mensch nun einmal hat, zugrunde. Die irrigen Anschauungen sind mit in den Text hineingeflossen. Es gäbe demnach „Irrtümer in der Bibel, Irrtümer infolge der geschöpflichen Beschränktheit des von der Inspirationsgnade für ihre Zwecke ausersehenen Menschenkindes. Wer diese Auffassung der Irrtumslosigkeit im Munde Papst Leo XIII. bestreitet, bringt ihn mit sich selber in Widerspruch, da er vorher deutlich genug durch das menschliche Werkzeug eingeführte Irrtümer in naturwissenschaftlichen Dingen selbst behauptet hat." [26])

Derselbe Grundsatz des Berichtes „nach dem Augenschein" soll auch für geschichtliche Fragen gelten. Wie in naturwissenschaftlichen Fragen, so haben die heiligen Schriftsteller auch hier keine besonderen Offenbarungen erhalten. Sie haben z. T. Geschichte geschrieben „mit weniger Quellen und nach mindervollendeter Methode; ... sie waren Männer ihrer Zeit und schrieben zunächst für ihre Zeitgenossen .... zum Zwecke religiöser Unterweisung und Erbauung".[27]) Sie geben uns Volksgeschichte, und ihre Erzählung muß mit den Annalen, mit den Quellen übereinstimmen. So wird „ihre Erzählung zu einer Geschichte nach diesen Quellen, nach dem Augenschein" [28]), ohne daß damit die Wahrheit derselben behauptet und gelehrt wird. Hierfür glaubte man sich auf ein Wort Leos XIII. in seiner Enzyklika Providentissimus berufen zu können: „Diese Grundsätze (über die Beschreibung der Naturdinge) können nach Belieben auf verwandte Wissenszweige, besonders auf die Geschichte, Anwendung finden." [29])

Wir müssen nach jenen Theologen ferner unterscheiden zwischen dem, was der Verfasser als seine eigene Ansicht vorträgt, und seinen Zitaten, sei es, daß die Schriftsteller ausdrücklich ihre Quellen angeben oder auch den Gebrauch von Quellen stillschweigend voraussetzen. Für seine Zitate verbürgt er sich nicht immer, sondern überläßt das seiner Quelle.

Wir müssen schließlich auf die literarische Art der biblischen Schriften achten. Denn der Charakter der einzelnen Schriften bestimmt den Sinn der Wahrheit des betreffenden Buches oder der betreffenden

[24]) Peters, Grundsätzliche Stellung S. 44.
[25]) Hummelauer, Vorwort VI.
[26]) Peters, Grundsätzliche Stellung S. 49.
[27]) Hummelauer a. a. O. S. 59.
[28]) Hummelauer a. a. O. S. 69. Vgl. Peters, Grundsätzliche Stellung S. 45 ff.
[29]) Enc. Pr. D. S. 56.

Stelle, je nachdem es sich z. B. um eine Dichtung oder ein Geschichtsbuch oder eine prophetische Rede handelt. Viele literarischen Arten haben „die Form der Erzählung gemeinsam; ihr Unterschied liegt im Gehalt". So haben z. B. Fabel und Parabel didaktischen Gehalt „ohne irgendwelche historische Zugabe. Der Midrasch hat didaktischen Gehalt auf historischer Grundlage. Die alte und die religiöse Geschichte geben Geschichte in freier, nicht streng geschichtlicher Einkleidung. In der freien und in der epischen Erzählung beschränkt sich die freie, künstlerische Bearbeitung nicht auf die Einkleidung, sondern ergreift den geschichtlichen Gehalt selbst, während uns die Volkstradition Geschichte bietet nicht in künstlerisch gewollter, sondern in spontan natürlicher Umgestaltung. Die prophetische, apokalyptische Erzählung endlich schildert Tatsachen in symbolischer Einkleidung".[30]) Nur muß die volle Wahrheit alles dessen, was der inspirierte Verfasser durch irgend eine literarische Art als wahr hinstellt, aufrecht gehalten werden.[31])

Durch die Zusammenstellung will ich durchaus kein Urteil über die augenblickliche Auffassung der zitierten Theologen geben.

In den letzten Jahrzehnten ist viel für und gegen diese Leitsätze gekämpft worden. Papst Benedikt XV. hat nun in seiner Hieronymus-Enzyklika zu den wichtigsten Punkten Stellung genommen. Er will zur Förderung der Bibelwissenschaft das leuchtende Beispiel dieses großen Mannes als Vorbild hinstellen und die Mahnungen und Vorschriften, welche seine Vorgänger seligen Angedenkens, Leo XIII. und Pius X., in dieser Angelegenheit zu großem Segen aufgestellt haben, mit seinem „apostolischen Ansehen bestätigen und den gegenwärtigen Zeitverhältnissen der Kirche näher anpassen".[32]) Nach einem kurzen Lebensabriß des Heiligen, der kirchlichen Lehre über Tatsache und Wesen der Inspiration und der allgemeinen Irrtumslosigkeit der Heiligen Schrift im Anschluß an die Grundsätze des Kirchenlehrers geht er unter Berufung auf die oben angeführten Worte Leos XIII. (S. 212) auf die neueren Ansichten ein.

Er bedauert, daß trotz der klaren Worte seines Vorgängers nicht nur unter den Außenstehenden, sondern auch von Söhnen der katholischen Kirche, ja sogar — was ihn besonders schmerzlich berührt — von den Geistlichen und Lehrern der Theologie das Lehramt der Kirche auf diesem Gebiete entweder offen abgelehnt oder heimlich bekämpft worden ist. Wohl heißt er das Bestreben derer gut, die, um sich selbst und andere aus den Schwierigkeiten der Heiligen Schrift zu befreien, neue Wege und Gründe suchen; „aber sie werden bedauerlich vom Ziele abirren, wenn sie die Vorschriften Unseres Vorgängers vernachlässigen und gewisse Grenzen und die von den Vätern aufgestellten Schranken überschreiten".[33])

Zu den Ansichten, die sich „nicht mehr innerhalb dieser Vorschriften und Grenzen" bewegen, wird gezählt: „die Meinung jener Neuerer, welche

[30]) Hummelauer a. a. O. S. 44.
[31]) Hummelauer a. a. O. S. 48.
[32]) Enc. Sp. P. S. 5 f.
[33]) Enc. Sp. P. S. 23.

einen Unterschied zwischen einem der Heiligen Schrift in erster Linie zugehörigen Inhaltsteil oder dem religiösen und einem ihr in zweiter Linie zugehörigen oder profanen Teil machen und die göttliche Eingebung auf alle Aussagen der Heiligen Schrift, selbst auf die einzelnen Worte der Bibel sich beziehen lassen wollen, aber deren Wirkung und vor allem Freiheit vom Irrtum und die vollkommene Wahrheit bloß auf den in erster Linie zugehörigen Teil, den religiösen, beschränken und einengen. Sie hegen die Meinung, daß nur das allein, was auf die Religion Bezug habe, von Gott in der Heiligen Schrift beabsichtigt und gelehrt werde; das übrige aber, was der weltlichen Wissenschaft zugehöre und der Offenbarungslehre nur wie ein äußeres Gewand diene, nur zugelassen werde und der Schwachheit des Schriftstellers unterworfen bleibe. Daher sei es kein Wunder, wenn man in physischen, geschichtlichen und anderen ähnlichen Dingen in der Bibel auf recht vieles stoße, was mit dem Fortschritt unserer Zeit in den Wissenschaften durchaus nicht vereinbart werden könne. Manche behaupten, daß diese so aufgebrachten Meinungen mit den Vorschriften Unseres Vorgängers nicht im Widerspruch ständen, da dieser erklärt habe, der heilige Schriftsteller rede in natürlichen Dingen nach dem äußeren Schein, der ja täuschen könne".[34])

Die Berufung auf diese Worte Leos XIII. bezeichnet der Papst als gewagt und falsch.

„Denn vom äußeren Schein der Dinge, dem nach dem Vorbild Augustins und Thomas' von Aquin Leo XIII. mit größter Weisheit Rechnung zu tragen anwies, wird der Heiligen Schrift keinerlei Makel des Irrtums angetan, da ja der Sinn bei Erkenntnis jener Dinge, deren Erfassung ihm eigentümlich ist, keineswegs sich täuscht, das ist ein Lehrsatz der gesunden Philosophie. Außerdem hat unser Vorgänger jede Unterscheidung zwischen Dingen, die in erster Linie, und solchen, die in zweiter Linie, wie sie sagen, zur Heiligen Schrift gehören, abgewiesen, jede Zweideutigkeit ausgeschlossen und gehörig gezeigt, daß die Meinung jener, welche glauben, »wenn es sich um die Wahrheit von Aussagen handelt, sei nicht so sehr zu untersuchen, was Gott gesagt hat, als vielmehr zu erwägen, warum er es gesagt hat«, von der Wahrheit sich aufs weiteste entferne. Er lehrt, daß die göttliche Eingebung auf alle Teile der Bibel ohne Ausnahme und ohne Unterschied sich erstrecke und kein Irrtum dieses von Gott eingegebenen Wortlautes vorkommen könne. Unrecht wird es in jedem Falle sein, die göttliche Eingebung nur auf einzelne Teile der Heiligen Schrift zu beschränken oder zuzugeben, daß der heilige Verfasser selbst geirrt habe."

Ebenso weichen von der durch die Väterzeugnisse bestätigten Lehre der Kirche ab jene, „welche glauben, daß die historischen Teile [35]) der Heiligen Schrift nicht auf vollkommener Wahrheit beruhen, sondern nur auf einer beziehungsweisen (relativen), wie sie dieselbe nennen, und mit dem Volksglauben übereinstimmenden. Sie

[34]) Enc. Sp. P. S. 23 f.

[35]) Es ist zu berücksichtigen, daß hier von den wirklichen, nicht bloß scheinbar historischen Teilen die Rede ist.

scheuen sich nicht, das gerade aus den Worten des Papstes Leo erheben zu wollen, weil er gesagt hat, daß die Grundsätze über die Beschreibung der Naturdinge auf die geschichtlichen Disziplinen übertragen werden können. Daher behaupten sie, daß die heiligen Schriftsteller, wie sie im Gebiet der Natur nach dem Augenscheine sich ausgesprochen hätten, so hätten sie die Geschehnisse ohne eigene Kunde erzählt, so wie sie nach allgemeinem Volksglauben oder falschen Zeugnissen anderer festzustehen schienen, und hätten weder die Quellen ihrer Wissenschaft angegeben noch die Erzählungen der anderen zu den ihrigen gemacht. Warum sollten Wir eine gegen Unseren Vorgänger ganz ungerechte, falsche und irrtumsvolle Annahme weitläufig widerlegen? Wo ist denn die Ähnlichkeit der Naturdinge mit der Geschichte, wenn die Physik sich mit dem befaßt, was sinnlich erscheint und daher mit den Erscheinungen übereinstimmen muß, während im Gegensatz das oberste Gesetz der Geschichte das ist, daß die Beschreibungen mit den Tatsachen, so wie sie sich wirklich zugetragen haben, übereinstimmen müssen? Würde man einmal die Meinung dieser annehmen, wie stände dann, noch von allem Falschen frei, jene Wahrheit der heiligen Erzählung unerschütterlich fest, von der Unser Vorgänger im ganzen Fortlauf des Wortlautes seines Rundschreibens erklärt, daß sie festgehalten werden müsse? Wenn er feststellt, daß auf die Geschichte und die verwandten Wissenschaften die gleichen Grundsätze mit Nutzen übertragen werden können, welche in den naturwissenschaftlichen Dingen statthaft sind, so hat er das nicht allgemein festgestellt, sondern gibt nur dazu Veranlassung, daß wir mit ähnlichem Verfahren an die Widerlegung der Täuschungen unserer Gegner uns machen und an die Verteidigung der geschichtlichen Zuverlässigkeit der Heiligen Schrift gegen die Angriffe derselben."[36]) Die „Freunde der Neuerungen" können sich nicht auf den heiligen Hieronymus berufen. Wenn er sagt, „die geschichtliche Zuverlässigkeit und Anordnung in der Bibel werde nicht gewahrt gemäß dem, was war, sondern gemäß dem, was zu jener Zeit geglaubt wurde", so will Hieronymus damit lehren, „daß der heilige Schriftsteller sich nicht beim Bericht über die Geschehnisse als der Wahrheit unkundig einer falschen Volksmeinung anpasse, sondern bei Bezeichnung der Personen und Sache die gemeinübliche Art sich auszudrücken befolge. Wie, wenn er den heiligen Joseph Vater Jesu nennt und den Sinn, den er mit dem Namen Vater verbindet, selbst im ganzen Verlauf der Erzählung nicht unklar zu erkennen gibt. Dies ist nach dem Geist des Hieronymus das wahre Gesetz der Geschichte, daß der Schriftsteller, wenn es sich um solche Benennungen handelt, unter Beseitigung jeder Gefahr des Irrtums die gewohnte Art, sich auszudrücken, einhalte, weil der Gebrauch Richtschnur und Regel des Ausdrucks ist".[37])

Es gibt noch andere, die die Heilige Schrift „herabsetzen". „Wir verstehen darunter jene, welche zwar innerhalb bestimmter Grenzen richtige Grundsätze so mißbrauchen, daß sie die Grundlage der Wahrheit der Bibel erschüttern, die von den Vätern gemeinsam überlieferte katholische Lehre

[36]) Enc. Sp. P. S. 25 ff.
[37]) Enc. Sp. P. S. 29.

untergraben . . ., weil sie mit Hintansetzung des Geistes und des Urteils der Kirche allzu leichtfertig [38]) zu den sogenannten einschlußweisen Zitationen oder zu den Erzählungen, die nur dem Scheine nach geschichtlich sind, ihre Zuflucht nehmen, oder weil sie in den heiligen Büchern gewisse schriftstellerische Kunstformen des Schrifttums zu finden suchen, mit denen die Wahrheit des göttlichen Wortes sich nicht restlos und vollkommen vereinigen läßt, oder über den Ursprung der biblischen Bücher Meinungen aufstellen, daß deren Ansehen schwankt oder gänzlich untergeht".[39]) Im Anschluß daran bekräftigt der Heilige Vater noch autoritativ die Echtheit der Evangelien.

Hierbei sind die entsprechenden Entscheidungen der Bibelkommission offensichtlich zu Grunde gelegt. Danach darf eine citatio implicita nur „in übereinstimmung mit dem Sinn und dem Urteil der Kirche auf solide Beweise hin angenommen werden und es muß sicher feststehen, daß der biblische Autor dabei nicht in seinem eigenen Namen spricht".[40])

Nur ausnahmsweise und auf feste Beweise hin kann bei einer scheinbar historischen Form eine Allegorie oder Parabel angenommen werden.[41])

Die literarische Art kann und muß beachtet werden; aber was der heilige Schriftsteller als wahr hinstellt, muß man als wahr hinnehmen.[42])

Um die Stellung der Enzyklika zu der Kontroversfrage der Katholiken zusammenzufassen, können wir sagen:

1. Die Unterscheidung zwischen primären und sekundären Bestandteilen, als ob in letzteren Irrtümer enthalten sein könnten, ist zurückgewiesen.
2. Man darf nicht annehmen, daß die heiligen Schriftsteller in ihren geschichtlichen Angaben „nach dem Augenschein" sprechen. Der Heilige Vater betont vor allem zweierlei:
   a) Es besteht ein wesentlicher Unterschied zwischen naturwissenschaftlichen Angaben und der Geschichtserzählung.
   b) Bei der Lehre von der relativen Wahrheit der geschichtlichen Berichte kann die absolute Wahrheit und Irrtumslosigkeit der Heiligen Schrift nicht bestehen bleiben.
3. Der Grundsatz der citationes implicitae, der literarischen Arten und die Berücksichtigung der Quellen des Schriftstellers wird als berechtigt anerkannt, nur wird vor Mißbrauch gewarnt.

Es liegt unserer Darstellung natürlich fern, einen Vorwurf gegen die zu erheben, die in dem einen oder anderen Punkte entgegengesetzter Anschauung waren. In wichtigen Fragen ist ihre Ansicht autoritativ anerkannt worden. Offenbar haben sie eine Schwierigkeit und ein Problem,

[38]) Dieser wichtige Ausdruck (nimis facile) ist unbegreiflicher Weise in der deutschen Herder-Übersetzung übersehen worden.

[39]) Enc. Sp. P. S. 31. Hauptpunkte s. D. 2186—2188.

[40]) D. 1979.

[41]) D. 1980. Zu beachten ist, daß die Antwort in beiden Fällen negativ gehalten ist.

[42]) Vg. S. 217 f. Cl. D. 2110—13; 2115—19; 2121—36; 2148—81.

das hier vorlag, mutig in Angriff genommen und einen Lösungsversuch gemacht. Man war von den reinsten Absichten geleitet. Nur auf dem Boden der angegebenen Grundsätze glaubte man, ließe sich „die unglückselige Spannung zwischen Wissen und Glauben beseitigen, die wie ein Alp auf der modernen Menschheit liegt und für manchen ehrlichen Wahrheitssucher der Riegel ist, der ihm den Eintritt in die Hallen des Glaubens zu verwehren scheint".[43]) Mit diesen autoritativen Entscheidungen sind selbstverständlich nicht alle Schwierigkeiten im einzelnen gelöst, noch viel weniger ist eine bestimmte Lösung der Schwierigkeiten als richtig anerkannt. Die katholische Exegese bleibt vor schwierige Aufgaben gestellt. Ihre Forschung soll durch diese päpstlichen Entscheidungen in keiner Weise unterbunden werden. Sie darf und soll „voll Vertrauen auf alle Hilfsmittel des Studiums und der Kritik neue Wege und Gründe zu finden suchen"[44]), und so mögen die biblischen Studien „unverfälscht und gedeihlich blühen unter der maßvollen Leitung der Kirche, in Einklang mit den heilsamen Lehren und Beispielen der heiligen Väter und der lobwürdigen Gepflogenheit der Vorzeit; ja, im Verlauf der Zeit mögen sie einen solchen Aufschwung nehmen, daß sie wirklich zum Schutz und zur Ehre der katholischen Wahrheit dienen, die von Gott zum ewigen Heile der Völker bestimmt ist".[45])

Welche Eigenschaften muß der Leiter einer Marianischen Kongregation haben?

Von P. N. Scheid, S. J., Trier.

Vor zwei Jahren hatte der P. General der Gesellschaft Jesu Vertreter aus den verschiedenen Provinzen seines Ordens in Rom um sich versammelt, um mit ihnen über das Wohl und Wehe der Marianischen Kongregationen zu beraten. Daselbst wurde u. a. eine dauernde Vermittlungsstelle beschlossen, die über alle Fragen und Schwierigkeiten Auskunft erteilen und auch Winke und Weisungen zur sicheren Gründung und segensreichen Leitung der Kongregationen auf dem weiten Erdenrund, soweit sie von Jesuiten eingerichtet und verwaltet werden, mit endgültiger Entscheidung geben sollte. Als Sprachrohr dieses Beratungsamtes wurde eine Zeitschrift gegründet, lateinisch natürlich, in der all die verschiedenen Anfragen mit den entsprechenden Antworten zu Nutz und Frommen der Gesamtheit mitgeteilt werden. Sonach bleibt dieses Monatsblatt im Unterschiede von anderen derselben Gattung ganz einzigartig. Zunächst nur für jesuitische Leiter der Marianischen Verbände zu offenherziger Aussprache bestimmt, veröffentlicht auch die Schriftleitung selbständige Beiträge über Wesen und Wirken der Kongregationen. Daß die Zeitschrift ein streng vertrauliches Gepräge haben muß, begreift sich von selbst. Nichtsdestoweniger ist es gestattet, ja sogar erwünscht, daß von ihrem Inhalte auch zur Förderung von Kongregationen, die von anderen Priestern geleitet sind, Gebrauch gemacht werde. Und so darf vielleicht von Zeit zu Zeit

[43]) Peters, Grundsätzliche Stellung S. 44.
[44]) Enc. Sp. P. S. 23. [45]) Enc. Pr. D. S. 68.

etwas aus der „Acies ordinata“ — so heißt die Zeitschrift — im „Pastor bonus“ zur Förderung der Marianischen Kongregationen veröffentlicht werden.

Als Einführung dazu mag ein kleiner Aufsatz von den Eigenschaften eines guten Kongregationsleiters dienen. Die lateinische Vorlage liest sich so leicht und klassisch schön, wie einst Markus Tullius über die Eigenschaften eines guten Feldherrn gesprochen hat; sie soll genau wiedergegeben werden. Nach den Kongregationsregeln nennt die Zeitschrift den Leiter „Direktor“, wofür wir „Präses“ zu sagen gewohnt sind, und diese uns geläufigere Bezeichnung wird hier beibehalten.

Nach einer kurzen Einleitung über die hohe Amtsbefugnis des Präses in seiner Kongregation und über die kluge und maßvolle Ausübung der fast unumschränkten Gewalt folgt als Überleitung der kurze Satz: Die Eigenschaften eines guten Präses sind ungefähr folgende:

1. Der Präses muß selbst vor allen anderen ein geistlicher und übernatürlicher Mann sein. Wie könnte er denn sonst andere zu einem höheren geistlichen Leben führen, wenn er selbst kein wahrhaft geistlicher Mann wäre? Weiterhin muß er sich in der Verehrung und Liebe zur allerseligsten Jungfrau Maria besonders auszeichnen und vor Begierde brennen, ihren Ruhm zu mehren. Denn niemand gibt, wie die Philosophen sagen, was er selbst nicht hat. Schließlich wird verlangt, daß er von Seeleneifer erglühe, wodurch er sich zunächst selbst bei seiner zuweilen recht schwierigen Arbeit aufrecht erhalten und seine Sodalen zur Übernahme und Ausübung apostolischer Werke entflammen könne.

2. Sodann muß er ein Mann der Arbeit sein in Ausdauer und Unermüdlichkeit. Denn das gestehen alle zu, daß eine Kongregation nur durch die angestrengte und standhafte Bemühung des Präses blühen kann. Der Präses soll nicht nur den Vortrag für die gemeinsamen Versammlungen sorgfältig vorbereiten, sondern auch wohl überlegen, was er außerdem seinen Sodalen in ihrer Gesamtheit oder einzelnen, dem Magistrat oder den niederen Amtspersonen vorzulegen gedenkt. Das ganze innere Leben der Kongregation und ihre weitere äußere Betätigung muß er nicht nur im Geiste überschauen und leiten, sondern auch bewegen und treiben, somit mit sich selbst viel zu Rate gehen, was notwendig geschehen müsse, damit der Eifer der Sodalen nicht erschlaffe, noch überdruß sie erfasse, auf daß sie nicht auf verbotene oder unüberlegte Abwege geraten. Das alles erfordert viel Ausdauer und unverdrossene Arbeit.

3. Der Präses muß milde und zugleich starkmütig sein. Durch Milde werden die Sodalen am meisten angezogen und in der Kongregation erhalten. Die Freundlichkeit des Präses bringt es auch vor allem zuwege, daß der Familiengeist, den die Kongregation auf alle Weise hegen und pflegen muß, und der sich für die engere Zugehörigkeit zur heiligen Jungfrau als besonderer Schmuck geziemt, unter den Sodalen lebendig erhalten bleibe. Es darf also der Präses niemals in rauherer Weise mit den Sodalen verkehren, es sei denn, daß es in einem besonderen Falle zum äußersten gekommen wäre. Doch muß sich mit der Milde der Starkmut paaren. Der Präses möge es verstehen, unentwegt und erfolgreich

die Sodalen dazu anzuhalten, die Regeln zu beobachten, die Versammlungen fleißig zu besuchen und mit ernstem Bemühen das zu leisten, was sie versprochen haben; er möge es verstehen und es auch wagen, viel von den Sodalen zu fordern sowohl zur Ausübung der Tugenden als auch für apostolische Betätigung; er möge es verstehen, sein Ansehen zu wahren und seine Amtsbefugnis nicht anderen zu überlassen; endlich möge er es verstehen, falls nötig, auch streng zu sein, besonders, um etwaige Mißbräuche abzustellen, Ärgernisse zu verhüten, dürre oder von Fäulnis angesteckte Äste vom Baume der Kongregation abzutrennen, sowie alles abzuwenden, was anderen schädlich werden kann.

4. Der Präses muß jene natürlichen und erworbenen Fähigkeiten besitzen, ohne die er andere nicht leiten kann. Insbesondere soll er die theologische und apologetische Wissenschaft so beherrschen, daß er die katholische Lehre lichtvoll darzulegen, die von den Sodalen vorgebrachten Zweifel zu lösen, vor allem die heute beregten Schwierigkeiten auszuräumen imstande sei, und zwar soweit, um auch die Sodalen zur Verbreitung der gesunden Lehre zu befähigen. Auch müßte er in dem neuzeitlichen Schrifttum und Wissen soviel bewandert sein, daß er die darin verhüllten Irrtümer zu widerlegen wisse. Endlich trachte er danach, das Leben unserer Zeit und die Eigenart der modernen Menschen verstehen zu lernen, um zu erkennen, was in der Sodalität hauptsächlich behandelt, welche apostolischen Werke am meisten übernommen oder empfohlen werden müssen, und auf welche Art und Weise. Dazu hilft es viel, einen reichen Vorrat an Vorarbeiten, geflügelten Worten, geschichtlichen Beispielen zu haben, wodurch die wissenschaftliche Darlegung erhärtet oder weiter beleuchtet werden kann. Wenn außerdem der Präses durch Beredsamkeit hervorragt, so ist das umso besser, aber nicht nötig; denn in der Kongregation werden nicht so sehr ausgezeichnete Kunstreden gewünscht, als vielmehr ganz einfache und vertrauliche Ansprachen, oder sogar, zuweilen wenigstens, nur geistliche Unterredungen.

5. Endlich muß der Präses nicht etwa so ein schulweiser Lehrer und noch viel weniger ein bloßer Kaplan der Sodalität sein, als vielmehr ein geübter Führer des Apostolates, selbst zur Tat geboren und andere dazu fortreißend. Oft möge er daher von den Nöten der Kirche und den Gefahren der Seelen sprechen und von der Art und Weise, wie beiden geholfen werden könne. Dann mache er auf die leicht gangbaren und den Kräften und Verhältnissen der einzelnen Sodalen angepaßten Wege aufmerksam, auf denen man zur christlichen Vollkommenheit und zu kernhafter Frömmigkeit wie auch zu fruchtbarer apostolischer Tätigkeit gelangt. So leite er zum Beispiel die Sodalen an zu den einfacheren Arten des betrachtenden Gebetes, zur doppelten Gewissenserforschung, zur Vorbereitung auf die heilige Kommunion, zur nützlichen Anhörung der heiligen Messe, zur Gewinnung der Ablässe und Überwindung der Versuchungen; ebenso zeige er ihnen, wie man die Mitmenschen aus der religiösen Gleichgültigkeit herausbringe, sie vor dem Hasse gegen die Kirche oder vor den Sünden abhalte, der Not der Armen zu Hilfe komme, um zugleich ihrer Seele Heilmittel zu spenden, Kranken und Sterbenden helfe und sie zum

Empfange der heiligen Sakramente vorbereite; imgleichen empfehle er seinen Sodalen, daß sie auch andere zu den Exerzitien oder zur Anhörung guter Predigten bewegen sollten, vor schlechten Büchern und Zeitungen warnen, gute Schriften aber empfehlen und verbreiten und für die Unterstützung der Missionen tätig sein müßten; schließlich lehre er die Kongreganisten, wie sie die Zügellosigkeit der Feinde Christi bekämpfen, die Ausgelassenheit der Sitten in der Kleidung, in den Theatern und bei Tänzen verhindern und die Rechte der Kirche auch im bürgerlichen Leben verteidigen könnten, und noch ähnliches mehr.

Als eine Art Anhang zählt der Aufsatz ebenso freimütig noch die gewöhnlicheren Fehler des Präses auf:

1. Die Kongregation nicht besonders hochachten und die Angelegenheiten der Sodalität nicht viel besorgen.
2. Seine Sodalen nicht kennen zu lernen suchen oder die Gebräuche und Regeln der Kongregation nicht wissen.
3. Nicht darauf bedacht sein, daß er von seinen Sodalen hochgeachtet und wie ein Vater geliebt werde.
4. Allzu lange und trockene Vorträge halten.
5. Alles allein selbst machen und anordnen wollen und den Sodalen keine Gelegenheit bieten, aus eigenem Antrieb zu handeln, oder sie dazu nicht anzuregen.
6. Entweder nur die Frömmigkeit in der Kongregation pflegen oder nur die äußere Betätigung betonen.
7. Bloß theoretisch die Sodalen zur Tugend und zum Apostolat ermahnen, ohne ihnen die Art und Weise zu zeigen, wie beides geübt werden könne.
8. Zu nachsichtig sein zum Beispiel in der strengen Durchführung der Regel über den Besuch der Versammlungen.
9. Keine Akademien und Sektionen gründen wollen, wo solche doch notwendig wären.
10. Nicht vorsichtig genug zur Aufnahme auswählen, noch dafür Sorge tragen, daß die Kandidaten gut eingeführt und unterrichtet werden.

Soweit über die Eigenschaften eines guten Präses. An den letztgenannten Fehler bei der Aufnahme knüpft der Herausgeber der „Acies ordinata“ noch eine eingehendere Besprechung der schon oft beregten Frage an, ob die sog. Massenaufnahme oder eine sorgfältigere Auswahl empfehlenswerter und den Regeln der Kongregation entsprechender sei. Bei der Erörterung werden gerade unsere deutschen Verhältnisse besonders berücksichtigt und auf alle Schwierigkeiten in unserer Jugendbewegung genau eingegangen. Dabei ergibt sich passende Gelegenheit, wohlerwogene Weisungen und weise Winke einzuflechten, die alle mehr oder weniger in dem zusammenfassenden Schlußsatz gipfeln: „Die Regeln der Kongregation sind nicht starr und unbeugsam, wie vormaleinst die königlichen Erlasse bei den Medern und Persern; sie sind vielmehr Leitsätze, in dem Wesen der Verhältnisse begründet und auf langen Gebrauch und weise Erfahrung gestützt, die sich auch den Bedürfnissen unserer Zeit mit ganz leichter Mühe anpassen lassen.“

Der Stadttrierische Pfarrklerus gegen den Bischof Hommer in der Frage der gemischten Ehen

Ein Beitrag zum Lebensbilde von Bischof Hommer.

Von Dr. G. Reitz, Hospitalsgeistlicher, Coblenz.

Durch Pfarrer Wagners Buch über Bischof Hommer (Trier, Petrus-Verlag 1917) und die Aufsätze von Dr. Kempkes in dieser Zeitschrift (Okt. 1922) und von Univ.-Prof. Dr. Schrörs in „Theologie und Glaube" (Jahrg. 14, 5. Heft) ist die Erörterung über die noch wenig beleuchtete Angelegenheit Hommer und die Mischehen wieder in Fluß gekommen.

Man weiß, daß ein großer Teil des Trierer Klerus in scharfem Gegensatz zu seinem Bischof stand. Kempkes gibt als Hauptsitz der Gegenbewegung Coblenz an. Dort hatte sich eine sog. apostolische Junta gebildet. Aber auch in der Residenzstadt des Bischofs, in Trier selber, gab es scharfe Gegner Hommers. über das Vorgehen der Gegner ist noch m. W. nichts Genaueres veröffentlicht. Insbesondere ist noch nichts Näheres über die Opposition des Klerus gegen die mildere Behandlung der gemischten Ehe bekannt geworden.

Ich bin in der Lage, gerade über diesen wichtigen Punkt einiges Neue zu bringen. Es beleuchtet die Stellung des Pfarrklerus der Stadt Trier zu der milderen Mischehenpraxis, wie sie Hommer wünschte und in gegebenen Fällen handhabte.

Die Stadt zählte sechs Pfarreien (ohne die Dompfarrei). Die erste Pfarrei war St. Gangolph. Bis zur Errichtung der Dekanate hieß sie Kantonspfarrei.

Die Seele der Opposition war der Pfarrer von St. Gangolph, Pastor Wilh. Torsch. Sein Grabstein mit einer lateinischen Inschrift steht noch heute auf dem neuen Kirchhof seiner Heimatgemeinde Ernst bei Cochem. Seine Studien hatte er bei seinem Heimatpastor in Ernst, bei den Piaristen und deren Nachfolgern in Trier, an der dortigen Universität und im Priesterseminar gemacht, war in der sog. Physik zum Magister oder Doktor der Philosophie promoviert und nach 13jährigem Studium am 2. Juni 1792 zum Priester geweiht worden. Er wurde dann Kaplan und Pastor in Nonnweiler, St. Ingbert, Blieskastel und Bernkastel. In Bernkastel blieb er nur ein halbes Jahr und wurde dann, im Mai 1818, Kantonspfarrer an St. Gangolph in Trier. Hier wirkte er bis 1843, trat dann in den Ruhestand und verbrachte die letzten Tage in seinem Heimatort Ernst. Ein Kreuz mit lateinischer Inschrift hält sein Andenken wach. Pfarrer in Ernst war einer seiner Kapläne, der vortreffliche Pastor Schiff. Ihm übergab er den größten Teil seiner Manuskripte. Sie liegen im dortigen Pfarrarchiv. Um sie der Benutzung zugänglicher zu machen, wurden sie mit Genehmigung des dortigen Kirchenvorstandes unter Vorbehalt des Eigentums im Staatsarchiv Coblenz deponiert und tragen dort die Handschriften-Nummern 860 bis 864. Schreibselig, wie so viele seiner Zeitgenossen, schrieb Torsch alle wichtigeren öffentlichen Ereignisse in Tagebücher und hielt mit seinen Ansichten nicht zurück.

Besonders in zweien dieser Manuskripte kommt die Frage der gemischten Ehen unter Bischof Hommer ausgiebig zur Behandlung. Die eine Darstellung (Nr. 863) ist bereits im Jahre 1836, also unter dem frischen Eindruck der Ereignisse niedergeschrieben. Die zweite (Handschr. Nr. 862) ist später, wahrscheinlich in Ernst kurz vor dem Tode geschrieben, ist aber in fast allen Punkten eine Wiederholung derjenigen von 1836. Ein heller Kopf, mitten in den Ereignissen stehend und zuweilen mithandelnd, ist Pastor Torsch also imstande, uns allerhand zu erzählen. Ich benutze und zitiere fast nur Handschrift 862.

Sein Urteil über Bischof Hommer und seine Ratgeber ist, wie wir sehen werden, oft scharf. Da ist es von Wichtigkeit, zu wissen, welches seine Einstellung dem Bischof und seinen Ratgebern gegenüber war, und ob sein Urteil über dieselben nicht manchmal durch Voreingenommenheit getrübt war. In der Tat hatte Torsch eine starke Abneigung gegen Bischof Hommer und seine Ratgeber.

Die Stimmung Torschs dem Bischof gegenüber kommt schon in seinen zum Jahre 1824 gemachten Bemerkungen über Hommers Hirtenbriefe zum Vorschein. Er schreibt: „Der erste Hirtenbrief des Herrn Hommer, der deutsche wie der lateinische, wie auch die späteren erhielten den Beifall der alten gutdenkenden Geistlichkeit wie auch des Volkes nicht, weil man darin seine ganze große Anhänglichkeit an den Staat, Grundsätze der Emser Kongreßzeit, Neuerungssucht in Hinsicht der Liturgie, leichte Gesinnungen im Abstinenzgebot wie auch in Betreff der gemischten Ehen u. dergl. mehr wahrnehmen wollte. Die Trierische Geistlichkeit bemerkte sich zurückgesetzt, als Idioten, bloß weil sie die liberalen Grundsätze mit jenen Neuerern nicht teilen wollte und konnte. Das Volk sah sich als ziemlich abergläubisch behandelt."

Die Stimmung Torschs zeigt sich weiter in seinem Urteil über die Berufung der neuen Seminarlehrer. Er schreibt zum selben Jahre: „Die alten Lehrer im Seminar wurden entlassen, bis auf einen, Herrn Subregens Steininger, der zu fest stand. Ganz junge, neue Seminarlehrer wurden von Coblenz, Münster, Westphalen, Aachen berufen, die kaum den Schulstaub als Schüler abgeschüttelt hatten."

„Die Stadt- und Landgeistlichkeit mußte sich gefallen lassen, von diesen neuen Lehrern in den öffentlichen Blättern wie auch in der Trier. Chronik öffentlich beschämt und ausgezischt zu werden, unter dem Schild des Bischofs, von dem sie sich gedeckt hielten. Es kam zu öffentlichen Protesten beim Bischof gegen solche kühne Hermesianerangriffe."

Die Stimmung Torschs gegen den Bischof färbt auch ab auf sein Urteil gegen dessen Freunde und Ratgeber, besonders gegen die, die von Coblenz kommen. Er bemerkt zum Jahre 1829, der jüngste der Stadtpastoren, Fillinger von St. Laurentius, sei vor zwei Jahren von Coblenz berufen worden. Von dem Pfarrer Krebs von St. Antonius, der eine an den Bischof gerichtete Schrift unterschrieben hat, dann aber die Unterschrift zurückziehen will, sagt er unwirsch: „Er ist von Coblenz." Von Generalvikar Günther und dem Weihbischof Milz vergißt er nicht zu berichten, daß sie von Coblenz stammen.

Die Animosität Torschs gegen Bischof Hommer hatte verschiedene Quellen. Schon zum Jahre 1824 macht er zu dem Universitätsstudium Hommers in Heidelberg die Bemerkung: „Man fing schon leider damals an, junge Herren auf protestantische Universitäten zu schicken, um von dort her das Licht der Aufklärung herzunehmen — wäre es nicht vielmehr Verfinsternis gewesen, wie die Zukunft bewiesen hat." „Auch will man ihn", fügt er bei, „als Sekretär nehmen von dem so verrufenen Emser Kongreß." Diese Vermutung Torschs ist falsch; Sekretär war der Coblenzer Stiftsherr Arnoldi (Wagner, J. L. A. von Hommer, Trier 1917, S. 29).

Das Mißtrauen und die Stimmung gegen Bischof Hommer und seine Räte wuchsen bei Torsch, als er zu beobachten glaubte, daß „die Trierische Geistlichkeit, die mit den Gläubigen an Wissenschaften und an Sittlichkeit keinem benachbarten Bistum und gewiß auch Coblenz und dessen Umgebung nicht nachstand, immer mehr in den Hintergrund gedrängt" wurde „als Idioten oder gar Abergläubische." Nicht gut zu sprechen ist er auf „die ganz neue Umgebung des Bischofs" und erbittert über „die jungen und etlichen alten Schmeich-

ler, die sich immer finden und Vergünstigungen bei Dechantswahlen usw. erhofften".

Die Trierer Dechantserneuerung hatte es ihm augenscheinlich auch angetan. Der Bischof hatte die Dompfarrei zum Stadt-Dekanat geschlagen und den Dompfarrer Dewora zum Dechanten des Stadtkapitels ernannt. Auf diesen Posten scheint Torsch als Kantonspfarrer gerechnet zu haben.

Die Stimmung gegen die Bischöfliche Verwaltung wuchs, als dem Religionslehrer des Gymnasiums das Recht der Vorbereitung auf die erste hl. Kommunion gegeben wurde.

Das genügt, um die Stimmung Torschs gegen Hommer und seine Räte zu charakterisieren. Seine Abneigung führt ihn nicht so weit, wirkliche Geschehnisse oder Schreiben des Bischofs zu verdrehen, aber sie wirkt doch wohl stark mit bei dem Ton, den er anschlägt, und bei der Feststellung der Motive, die er dem Bischof unterlegt. Was er an Tatsachen mitteilt, belegt er größtenteils mit Abschriften von Aktenstücken. Aber wenn er zu wiederholten Malen dem Bischof liberale Ideen vorwirft, so irrt er darin zweifellos.

Wir können nunmehr die einzelnen Vorkommnisse und die Stellung Torschs und seiner Konfratres ins Auge fassen.

In einem langen Schreiben wenden sich die Stadtpfarrer an den Bischof und bitten um Zurücknahme der Verfügung betreffend den Erstkommunionunterricht der Gymnasiasten. In diesem Schreiben beschweren sie sich auch darüber, daß sie nun nicht mehr über die gemischten Ehen predigen dürften, wie unzertrennlich dieser Stoff auch mit den übrigen katholischen Wahrheiten verbunden sei. Außer Torsch haben auch die übrigen (fünf) Stadtpfarrer unterschrieben. Der Bischof antwortete, er habe in der Verordnung gesagt, warum nicht gegen die gemischten Ehen gepredigt werden solle und wie gegen dieselben gewirkt werden solle. (Handschr. 862, S. 184 u. 194.)

Es ist notwendig, den Wortlaut des Bischöflichen Erlasses zu kennen. In den „Monita ad parochos", die der Verkündigung des Jubiläums des Jahres 1826 beigefügt waren (siehe Blattau, Stat. Synod. VIII, S. 66) schreibt der Bischof (in deutscher Uebersetzung): „Ihr wißt, welche Verordnungen betreffs der gemischten Ehen von unserem großmächtigen und gnädigsten (pientissimo) König ergangen sind; ihr wißt auch, welche Lösungen wir in Einzelfällen gegeben haben, damit sowohl dem Willen des Königs willfahrt als auch unser Gewissen salviert werde. Wir verbieten euch also, diese Materie der gemischten Ehen in öffentlichen Vorträgen zu berühren, und das hauptsächlich deswegen, weil das wenig unterrichtete Volk derartige Maßnahmen meist falsch versteht und auslegt. Wenn ihr glaubt, in einzelnen Fällen mahnen zu müssen, so tut dies in häuslichen und privaten Vorhaltungen. Alle, gleichviel welcher Konfession sie sind, raten von den gemischten Ehen als der Religion beider Teile nachteilig ab; aber wenn einmal die Brautleute, von gegenseitiger Liebe verblendet (capti), zur Ehe entschlossen sind, so ist unter zwei Uebeln das kleinere zu wählen, und zwar das, wobei der Friede möglichst gewahrt wird." Das waren merkwürdige Bestimmungen und Grundsätze, die bis dahin nicht erhört waren.

Wir gehen wohl nicht fehl mit der Annahme, daß Torsch der Verfasser des erwähnten Protestschreibens an den Bischof war. Er kehrt sich nicht an die Verordnung des Bischofs, hält sich an die alte Mischehenpraxis, predigt über die gemischten Ehen und läßt seinen Kaplan darüber predigen.

Er berichtet darüber (Handschr. 862 S. 197) folgendes:

„Die vermischten Ehen fangen an, häufiger zu werden. Die prot. Teile und leichtgesinnte Katholiken versprechen sich von Seiten des liberalen Herrn Bischofs, wie sie ihn nannten, eine größte Nachgiebigkeit, eine Nachgiebigkeit, die über die allgemeinen Kirchengesetze geht."

„Als in der Pfarrei St. Gangolph sich in den Monaten Juni und Juli (1827) drei vermischte Ehen ereigneten, unter denen der eine prot. Sponsus sich nicht zur kath. Erziehung seiner Kinder verstand und der Pastor die Ausrufungen und die Einsegnung verweigerte, so wurde er beim Ministerium verklagt, — wie ihm das schon 1819 geschehen war — und allgemein wurde das Strafurteil auch vom Herrn Bischof erwartet. Als Herr Bischof selbst dem Pastor Torsch anfangs 1828 bedeutete, das Strafurteil werde bald gegen ihn erfolgen, antwortete dieser, er fürchte nichts. Wenn der König ihn ungehört verurteile, so werde er sich nur die Gnade ausbitten, frei aus seinen Staaten abziehen zu dürfen; er hoffe noch außer den preußischen Staaten Unterkunft und Unterhalt zu finden. Worauf Herr Bischof die Achseln zuckend sagte: O! O!"

„Vermischte, schon verbannerte Brautleute stellten sich den 23. Juni 1827 beim Pastor Torsch ein; er entließ sie wegen Verneinung der kath. Kindererziehung. Er wurde beim Bistum verklagt und nach einem schriftlichen Bericht persönlich vor das Generalvikariat beschieden. Er wird gefragt, ob er nicht wenigstens bereit sei, diesen Brautleuten das Dimissoriale an einen anderen Geistlichen zu geben. Er antwortete: Ja, wenn sie das Versprechen der katholischen Erziehung aller Kinder gäben. Anderst nicht, weil er nicht mitwirken wolle, daß andere Geistliche hintergangen werden sollten. Herr Bischof erwiderte: Gemäß Abspruch und Korrespondenz mit dem H. Erzbischof von Köln werde eine Abänderung in Hinsicht der zu leistenden Versprechungen der vermischen Brautleute erfolgen. Pastor antwortete, bis dahin wäre ihm noch keine Abänderung bekannt." (Es hatten also schon lange vor 1834, wo die Konvention in Coblenz unterschrieben wurde, Besprechungen und Korrespondenzen über die Frage der Milderung der Forderungen stattgefunden!)

„Herr Bischof setzte wiederholt nochmal an, ob Pastor nicht Dimissorialien geben wolle. Pastor erwiderte wiederholt: Nicht anders als unter vorbesagter Bedingung. Worauf er entlassen wurde."

„Den 2. Juli wurde diesen Brautleuten eine Dispens über alle drei Ausrufungen ausgefertigt und dem Pastor Torsch zugeschickt. Pastor Torsch blieb aber fest."

„In dieser Zeit wurde Herr Schmedding (Geheimrat in Berlin) in die Bistümer der Rheinprovinzen herumgeschickt — man glaubt zuverlässig, wegen der vermischten Ehen."

„Unsere Religion und die Anordnungen der Kirche müssen uns mehr gelten, als Winke, Wünsche oder Drohungen von weltlicher Seite."

Das Verbot des Bischofs, über die gemischten Ehen zu predigen, beachtete Torsch, wie bemerkt, nicht. „Da die vermischten Ehen", schreibt er, „unter den Vornehmen in der Pfarrei sich mehrten, so hielt der Kaplan, mit Gutheißung seines Pastors, am 7. Sonntag nach Pfingsten eine umständliche, nachdrückliche Predigt gegen die gemischten Ehen. Eine angesehene Tochter, die eben im Begriffe war, eine gemischte Ehe einzugehen, beklagte sich bei ihrem Vater, und dieser verklagte den Kaplan sogleich beim Generalvikariat. Der Kaplan mußte sogleich seine Predigt einschicken und wurde vor eine Kommission geladen. Er verteidigte sich, er habe nichts getan, als was dem Geiste und den Institutionen der Kirche gemäß sei. Er erhielt seine Predigt

wieder mit dem Bescheid, S. V. Gnaden versähen sich, daß er von der Predigt durchaus keinen ruhestörenden Gebrauch machen werde."

„Man muß Gott mehr gehorchen, als den Menschen, Pastor und Kaplan fanden es daher nötig, von Zeit zu Zeit besonders und nachdrücklich gegen dergleichen Dinge zu predigen."

Pastor Torsch und seine Trierer Mitpastoren bleiben in ihrem Widerstande gegen die mildere Praxis Hommers auch in folgenden Jahren fest. Am 3. Juli 1827 läßt der Bischof eine Verordnung ergehen, die vermischten Brautleute auszurufen, wenn sie auch die Kinder nicht katholisch erziehen ließen. (Blattau, Stat. syn. VIII S. 104.)

Da dem Pastor Torsch diese Verordnung zugeschickt wurde, um sie im Kanton zirkulieren zu lassen, so machte er am 8. Juli sogleich eine Gegenvorstellung an Herrn Bischof, daß seine Verfügung nicht mit den bisher bestehenden Kirchensatzungen übereinstimme. Er dürfe es also nicht ungnädig aufnehmen, wenn er (Torsch) sie gegen Gewissen und Pflicht nicht beobachten könne. Und diese Schrift legte er auch in der Umsendung an die Herren Pastoren bei.

„Auf den Bericht des Pastor Torsch erließ Herr Bischof am 24. Juli eine etwas vermittelnde Verordnung. Er stellte es den Pastoren frei, ob sie ausrufen wollten oder nicht; sie sollten sich aber selber zuschreiben, wenn sie sich deswegen Unannehmlichkeiten von weltlicher Seite zuzögen. Den überrheinischen Geistlichen aber befahl er, daß sie ausrufen müßten." (Blattau S. 107.)

Das Jahr 1828 bringt eine Auseinandersetzung zwischen Stadtklerus und Bischof über die Aussegnung der nichtkatholisch getrauten Wöchnerinnen. Auf dem Stadt-Kapitel, das am 15. April 1828 gehalten wurde, beschließen die Stadtpfarrer, solche Kindbetterinnen, die nicht von einem kathol. Pfarrer getauft sind, oder die ihre Kinder nicht nach kathol. Ritus haben taufen lassen, nicht auszusegnen." (Handschr. 862, S. 227.) Man geht wohl nicht fehl mit der Annahme, daß auch hier Torsch die treibende Kraft war. In der vom Bischof verlangten und ihm eingereichten Sittenschilderung schreibt er: „Es fängt an, den Berg herab zu rollen. Vermischte Ehen einzugehen, achtet man nicht mehr. Wenn Weibsleute, denen man sonst ein zarteres Gewissen zutraute, kühn und laut aussagen: Es ist gleichgültig, wir haben einen Gott, wenn sogar solche, die heute die kathol. Erziehung der Kinder zusagen und morgen nicht halten, sogar vermutlich dem Mann zulieb, in die prot. Kirche gehen und das Nachtmahl dort empfangen, so ist es doch schon weit gekommen."

Auf den Beschluß, betr. Nichtaussegnung von Kindbetterinnen, erwidert der Bischof (Handschr. S. 240) folgendes unterm 25. August: „Frauen, die nicht katholisch kopuliert sind oder ihre Kinder nicht haben katholisch taufen lassen, nicht auszusegnen, kann ich nicht billigen. Warum sollte man die Anhänglichkeit dieser Frauen an die Gebräuche der kath. Kirche durch diese Verweigerung noch ganz ersticken? Und ist der Zweck ejner Aussegnung nicht der, daß Gott, der Herr, den Müttern Gnade gebe, ihre Kinder nach der Lehre der kath. Kirche zu erziehen? Ein Priester müßte wenig auf sich vertrauen, welcher glaubte, daß sein Segen in diesem Falle ohne alle Wirkung bleibt. Aber freilich soll das Weib vor der Handlung über die Absicht des Segens, den sie verlangt, belehrt werden."

Ich bemerke, daß die Aussegnung der protestantisch getrauten Wöchnerinnen als § 7 in der Instruktion an die Generalvikare, die der Konvention vom 19. Juni 1834 angehängt ist, erscheint. Man sieht, daß Hommer schon sechs Jahre vorher diese Praxis empfiehlt.

Im Generalkapitel der Stadtpfarrer vom 8. Mai 1832 wird vom Dechanten Dewora die jedenfalls vom Generalvikariat überschickte preußische Militärkirchenordnung bekannt gegeben. Sie bestimmte, daß gemischte Ehen

der Militärperſonen vom prot. Pfarrer einzuſegnen, die Kinder proteſtantiſch zu taufen und zu erziehen ſeien. Paſtor Torſch richtete acht Tage ſpäter einen Gegenbericht an den Biſchof, dieſe Kirchenordnung verſtoße gegen die katholiſchen Grundſätze und die Paſtoren dürften ſie nicht befolgen. Sie bäten daher um Abänderung derſelben. Darauf erklärte der Biſchof im Juni, er werde eine nochmalige Beſchwerde an das Miniſterium oder an S. Majeſtät ſelber richten, jedoch vorerſt mit dem Erzbiſchof von Köln darüber ſprechen. Es erfolgte aber, wie Torſch ſchreibt, keine Abänderung und die Geiſtlichen waren ſich ſelbſt überlaſſen. Und da ſie jener Verfügung nicht nachkommen durften, wie ſie auch im allgemeinen derſelben nicht nachgekommen ſind, mußten ſie ſich auf viele Unannehmlichkeiten gefaßt machen." (Handſchr. 862, S. 316.)

Das Jahr 1833 bringt nichts Beſonderes, um ſo mehr das Unglücksjahr 1834. Torſch erzählt, Erzbiſchof von Spiegel habe vor ſeiner Reiſe nach Berlin mit Biſchof Hommer eine Unterredung in Coblenz gehabt. (Nach Schrörs im Juli.) Er fährt dann fort: „Bewußt iſt es, daß Herr Biſchof von Hommer in ſeiner Rückreiſe zwei bekannte Paſtoren (der eine wird wohl der in dem Schrörs'ſchen Artikel erwähnte Paſtor Weiß von Metternich bei Coblenz geweſen ſein) auf das, was bald kommen ſollte, vorzubereiten ſuchte. Unter anderem ſagte er, *ſie ſollten bei vermiſchter Ehe den katholiſchen Teil allein gut unterrichten; dieſer wiſſe, was er in Hinſicht der Erziehung der Kinder zu tun habe.* Bei der Verſprechung im Beiſein des prot. Teiles ſollten die Paſtoren nun gar keine Frage wegen der katholiſchen Erziehung der Kinder mehr ſtellen. So würde man den Unannehmlichkeiten von ſeiten des proteſtantiſchen Miniſteriums ausweichen. Der eine der Paſtoren antwortete, ſo wäre es in der Regel um die katholiſche Erziehung der Kinder geſchehen."

Das alſo war der Ausweg, den Biſchof Hommer vorſchlug!

Die Konvention, die am 30. September 1834 in Coblenz geſchloſſen worden war, wurde den Geiſtlichen verheimlicht, wurde aber doch bald bekannt, da das Oberpräſidium ſie den proteſtantiſchen Pfarrern, wie Torſch ſagt, zur „Überwachung der katholiſchen Pfarrer", mitgeteilt hatte. Unterm 16. Oktober machte Biſchof Hommer vorerſt nur das Breve des Papſtes Pius VIII. vom 25. März 1830 ohne die Erklärung des Kardinals Albani bekannt, das der preußiſchen Regierung nicht gefallen hatte. Daraufhin machten ſich *die Stadtpfarrer*, in richtiger Erkenntnis des Breves, *einig, keine gemiſchte Ehe*, deren Kinder nicht katholiſch würden, *auszurufen oder einzuſegnen*, auch die Kindbetterinnen, die dieſe Forderungen nicht erfüllten, nicht auszuſegnen. „Wir baten den Herrn Dekan Dewora", fährt Torſch fort, „dem Herrn Biſchof unſere Geſinnung mitzuteilen. Ob er es getan, darüber hat er uns keine Nachricht gegeben. Die Geſinnung des Herrn Biſchofs wurde uns ſpäter bekannt — ſie ſtimmte nicht mit der unſerigen überein." (Handſchrift 862, S. 328 u. ff.)

Die Trierer Stadtpfarrer ſtören ſich nicht an die preußiſche Militärkirchenordnung. Am 19. Oktober 1835 wird der Paſtor Schmitt von St. Paulin wegen der nicht befolgten Militärkirchenordnung beim Oberpräſidenten der Rheinprovinz verklagt.

„Infolge eines ſchon 1834 oder 35 an der unteren Moſel ohne Namensunterſchrift umgehenden lateiniſchen Schreibens, das den Titel führte: „Disciplina arcana neoterica circa matrimonia mixta", wußte der Trierer Klerus, was insgeheim verabredet worden war (Text ſiehe Handſchrift 863, S. 8 ff.). Die Trierer Stadtpfarrer fahren aber fort, ſich an die richtige Auslegung des päpſtlichen Breves von 1830 zu halten. Torſch wird im Juni und Auguſt wegen Verweigerung einer Trauung beim Oberpräſidenten verklagt. Das Generalvikariat, dem der Oberpräſident ſchrieb, forderte Torſch auf, ſich zu verantworten. Torſch antwortete, er habe „nach Amt

und Pflicht die Brautleute abweisen müssen". Im August mußte er sich schon wieder verantworten. Er schrieb an das Generalvikariat: „Ja, er hätte die katholische Trauung abgeschlagen, und er würde es in ähnlichen Fällen nach Amt und Gewissen immer tun. Er wünsche, daß das Oberpräsidium das wisse, zur endlichen Ruhe."

Es gab auch Pfarrer, die schwach waren. „Zu S . . .", schreibt Torsch, „wird eine vermischte Ehe ohne Bewilligung der katholischen Kindererziehung von dem katholischen Pfarrer H . . ., der schwach genug war — nach seinem eigenen Geständnis, auf den Rat des Herrn Bischofs, zum großen Ärgernis vieler guter Katholiken — eingesegnet. Der Herr Bischof schien aber jetzt schon das Unrechte einzusehen, indem er zu dem besagten Pastor sagte„ ihn nicht zu nennen, ihn aus dieser Sache herauszulassen, indem in öffentlichen Blättern das unkirchliche Benehmen des Pastors gerügt wurde." Ich muß gestehen, daß mir das etwas märchenhaft und eines Bischofs gänzlich unwürdig klingt.

Unterm 12. Juli 1836 läßt sich Bischof Hommer auf Drängen des Oberpräsidenten bestimmen, den Geistlichen erneut zu befehlen, gemäß der preußischen Militärkirchenordnung die Kinder von protestantischen Militärpersonen ohne Erlaubnis des protestantischen Pfarrers nicht zu taufen. „Gegen diese bischöfliche Anordnung gab das Stadtkapitel zu Trier im August eine Gegenschrift ein, die er laut seiner Unterschrift in seiner Krankheit gutgeheißen haben soll. Also hier eigentlich ein Widerruf." (Handschrift 862, Seite 337.)

Es war der letzte Protest, den Torsch und seine Konfratres an den Bischof schickten. Am 1. Oktober desselben Jahres 1836 ließ sich Bischof Hommer die Sterbesakramente reichen. Am 16. Oktober erklärte er noch in der Aschaffenburger Literaturzeitung, daß er der Urheber der „Disciplina arcana" nicht sei (nach Torsch), „die uns später, nach dem Tode des Herrn Bischofs, zuging". Am Tage vor seinem Tode schrieb er einen förmlichen Widerruf an den Heiligen Vater und bat ihn um Verzeihung. (Handschrift 862, Seite 338.)

Torsch machte dem kranken Bischof einen Besuch, den er also beschreibt: „Herr Bischof war gefährlich krank, er war mit den hl. Sakramenten versehen. Pastor Torsch wünschte ihn zu besuchen, fürchtete aber, ihm unangenehm zu sein. Er äußerte den Wunsch seines Besuches in Gegenwart des Herrn Weihbischofs Günther. Dieser ersuchte darauf den Pastor wiederholt, er möge Herrn Bischof besuchen, er würde ihm angenehm sein. Darauf besuchte ihn Pastor Torsch. Herr Bischof von Hommer empfing ihn sehr höflich. Er unterhielt sich mit ihm von religiösen und geistlichen Sachen. Beim Fortgehen reichte ihm Herr Bischof die Hand und drückte sie ihm mit den Worten: »Ich empfehle mich in Ihre fernere Freundschaft.« Pastor erwiderte das nämliche. Dies war ihre letzte Unterredung — und dies die freundschaftliche Scheidung."

„Und hätte ihm Gott sein Leben länger gefristet", fügt Torsch bei, „vielleicht würde er vieles, vielleicht alles Nachteilige soviel möglich, von der Wurzel aus ausgerottet haben, was er nun seinen Nachfolgern überließ."

Die mitgeteilten Vorgänge zeigen, daß es nicht bloß einige Freunde des Bischofs waren, die ihm das Verderbliche seines Vorgehens in Sachen der gemischten Ehen vorhielten und endlich den Widerruf in der letzten Minute aus ihm herausholten (vgl. den Schrörsschen Artikel S. 262), sondern daß auch aus dem Pfarrklerus heraus immer wieder Widerstände kamen, die den Bischof nachdenklich machen mußten. So mag besonders auch der Besuch Torschs am Krankenlager Hommers auf diesen großen Eindruck gemacht haben.

BÜCHERBESPRECHUNGEN

Philosophie

Die Wahrheit im Wandel der Weltanschauung. Eine kritische Geschichte der Philosophie von Dr. Siegfried Behn. gr. 8°. 322 S. Ferd. Dümmlers Verlag, Berlin und Bonn 1924. Kart. Mk. 8,00; geb. Mk. 9,00.

Behn ist Philosoph und Mystiker und Dichter zugleich. Als Philosoph bietet er hier zwar keine neue Forschung für Fachgelehrte, sondern wählt aus den Gedankenwelten der Vergangenheit seinen suchenden Freunden das aus, was ihm im Wechsel der Weltanschauungen ewig wahr und auch für die Gegenwart bedeutend erscheint. Souverän steht er über den Systemen, weiß mit sicherer Schau Wesen und Grundgedanken herauszugreifen und vorsichtig abwägend das Wahre vom Falschen, das Unvergängliche vom Mißratenen zu sondern. Als Mystiker hat er ein feines Gefühl für das Streben der Menschen nach der ewigen Wahrheit und das Kreisen der suchenden Denker um Gott, das er tief innerlich miterlebt und freudig überall durchspürt, selbst im Dämonenglauben des vorgeschichtlichen Mythos, in der indischen mystischen Ahndung, in der griechischen Philosophie der Wirklichkeit und Weisheit und erst recht in der christlichen Philosophie der Wahrheit. Ebenso schmerzlich verfolgt er das Schwinden dieses Gottsuchens oder sein Abirren vom wahren Ziele, zumal in der modernen philosophischen Vereinsamung, in der Zeit der Zersplitterung und religiöser Kämpfe, bis ihn die im letzten Kapitel geschilderte Welt- und Wissenschaftskrisis wieder hinzwingt zu Gott und den Quellen der Religion. Und als Dichter gestaltet er das alles in einer Weise der Sprach- und Stoffbeherrschung, die wenigstens für den mit den Systemen vertrauten Leser die Lektüre zu einem Genuß werden und ein Verlangen, um Einzelheiten mit dem Verfasser zu rechten, nicht aufkommen läßt.

Klare Begriffe! Lexikon der gebräuchlicheren Fachausdrücke aus Philosophie und Theologie. Für weitere Kreise zusammengestellt von Th. Mönnichs S. J. 8°. 170 S. Ferd. Dümmlers Verlag, Berlin und Bonn 1925. Geb. Mk. 6,00.

Bei dem stetig wachsenden Interesse für weltanschauliche Fragen hört man so oft klagen über die Schwierigkeiten, die die vielen philosophischen und theologischen Fachausdrücke in Lektüre und Vortrag auch den Gebildeten bereiten. Alle, die nicht größere Fachwörterbücher zur Verfügung haben und sich doch häufiger über Begriffe der Philosophie und Theologie unterrichten wollen und müssen — und das gilt in unserer Zeit von jedem Akademiker, Lehrer und Schriftsteller — werden mit Freuden zu diesem handlichen Büchlein greifen, das in knapper Formulierung von den gebräuchlicheren zahlreichen Fachausdrücken der philosophisch-theologischen Gebiete, auch aus Moral, Kirchenrecht und Kirchengeschichte, Namens- und Sachdefinitionen gibt, bei Fremdwörtern auch meist wörtliche oder sinngemäße Verdeutschung. Verfasser und Verleger sind da einem praktischen Bedürfnisse entgegengekommen.

Geschichte der Philosophie von der Romantik bis zur Gegenwart. Von Max Ettlinger. Bd. VIII der Philosophischen Handbibliothek. gr. 8°. VIII u. 326 S. Verlag Jos. Kösel u. Friedr. Pustet, München-Kempten 1924. Brosch. Mk. 6,50; geb. Mk. 7,70.

Noch voriges Jahr sprach P. Bernhard Jansen von dem dringenden Bedürfnis und der großen Nachfrage nach einem zuverlässigen Führer durch die Geschichte

der neueren und neuesten Philosophie und schloß die Hoffnung an, daß sich vielleicht von unserer Seite eine tüchtige Kraft in den Dienst dieser Aufgabe stelle (Wege der Weltweisheit S. 273). Inzwischen hat sich für das 19. Jahrhundert in Ettlinger eine solche Kraft gefunden. In gewandtester und bei aller Kürze klaren Darstellung behandelt er in vier Hauptabschnitten die Philosophie der Romantik (1794—1831), das Zeitalter der Epigonen (1831—1865), die methodologische und kulturphilosophische Neuorientierung (1865—1900) und die Auferstehung der Metaphysik (seit 1900). Den Einzeldarstellungen jeden Hauptabschnittes schickt er tabellarisch-biographische Übersichten voraus und läßt einen kurzen Anhang über die ausländische Philosophie folgen. Beide Trennungen halte ich für wenig vorteilhaft, die erste, weil dadurch das Gesamtbild erschwert wird, die letztere, weil die gegenseitigen Abhängigkeiten nicht so zur Geltung kommen. Und um gleich einen zweiten Wunsch anzuschließen: Bei einer sicher zu erwartenden Neuauflage wären die Jahreszahlen, die für ein Geschichtswerk doch immerhin wesentlich sind, nochmals auf Druckfehler oder Irrtümer nachzuprüfen. So ist z. B. wohl das Geburtsjahr von Beneke 1798 (nicht 89), von Fries 1773 (nicht 75), von Bentham 1748 (nicht 47), das Sterbejahr von G. E. Schulze 1833 (nicht 23), von Carus 1869 (nicht 60), von Görres 1848 (nicht 47), von Stahl 1861 (nicht 62), von Strauß 1874 (nicht 75), von Renouvier 1903 (nicht 05). Im übrigen ist es dem Verfasser in weitem Maße gelungen, die philosophische Geistesgeschichte der letzten 120 Jahre, die von einer kaum übersehbaren und schwer zu vereinbarenden Menge von Systemen ausgefüllt sind, im Gesamtbild zu entwerfen, die geistigen Lebenswurzeln, aus denen die Gegenwart herausgewachsen ist, bloßzulegen, für die gegensätzlichsten Geistestendenzen Verständnis zu wecken und sie zugleich ohne aufdringliche Polemik von seinem Standpunkte der philosophia perennis aus zu würdigen. Als Katholiken begrüßen wir dieses Geschichtswerk doppelt freudig, weil darin zum ersten Male katholische Männer wie Görres, Deutinger, Fr. Schlegel, Windischmann, Adam Müller und so viele Neuscholastiker eine gerechtere Würdigung finden.

Trier. Joseph Lenz.

Pädagogik, Katechetik, Homiletik

Pädagogische Psychologie. Von Dr. Georg Grunwald. Eine genetische Psychologie der Wissenschaft, Kunst, Sittlichkeit und Religion bis zur vollen Reife des Menschen auf Grund einer differentiellen Psychologie des Zöglings und des Erziehers. Ferdinand Dümmlers Verlagsbuchhandlung, Berlin 1925. Zweite, verbesserte Auflage. Gr. 8°. VII und 436 S. Brosch. Mk. 7,50; geb. Mk. 9,75.

Mit großer Freude zeige ich die zweite Auflage dieses gediegenen Werkes an. Der Buchtitel „Pädagogische Psychologie" könnte den einen oder anderen Leser auf den Gedanken bringen, es handele sich um eines der vielen Lehrbücher der Psychologie, die das Wichtigste aus der allgemeinen Psychologie bieten mit besonderer Bezugnahme auf die pädagogische Praxis. Dem ist nicht so. Grunwald geht von folgender Erwägung aus: Der erste, entscheidende Gesichtspunkt für die Forschung innerhalb der pädagogischen Psychologie ergibt sich aus dem Erziehungsobjekt, dem Zögling. Der Zögling (das Kind, der Jugendliche) macht eine Entwicklung durch; der Erzieher muß darum vertraut sein mit der Entwicklung des menschlichen Seelenlebens von den einfachsten Anfängen bis zur Vollreife. Die pädagogische Psychologie ist demnach zu fassen als genetische oder Entwicklungspsychologie. „Wenn nun die Erziehungsaufgabe darin besteht, dem heranwachsenden Menschen die absoluten Werte des Wahren, Schönen, Guten und den über-

greifenden Wert des Heiligen oder Religiösen zu vermitteln, so hat die pädagogische Psychologie die Entwicklung des wissenschaftlichen Erkennens, des künstlerischen Genießens und Schaffens, des sittlichen Verhaltens und endlich des religiösen Lebens zu behandeln, m. a. W. eine genetische Psychologie der Wissenschaft, der Kunst, der Sittlichkeit und Religion zu geben. Aufgabe der pädagogischen Psychologie ist es weiter, die psychischen Differenzen, die sich beim Kinde wie beim Jugendlichen finden, die typischen Verschiedenheiten zu verfolgen und möglichst plastisch herauszuarbeiten, und zwar gilt das nicht nur bezüglich des Zöglings, sondern auch des Erziehers." Von diesen Gesichtspunkten geleitet, baut Grunwald sein Werk so auf, daß er nach einer Einleitung, in der er Begriff und Aufgabe, Quellen und Methode, Geschichte und Literatur der pädagogischen Psychologie behandelt, im ersten Teile die allgemeine pädagogische Psychologie darstellt. Er befaßt sich in diesem Teil mit den Grundbegriffen und Grundgesetzen der seelischen Entwicklung und schildert dann die Unterschiede im Seelenleben der Menschen. Im zweiten Teile gibt er eine genetische Psychologie der Wissenschaft, Kunst, Sittlichkeit und Religion. Die pädagogische Psychologie von Grunwald ist ein gründlich durchdachtes, selbständiges, in die Tiefe gehendes Werk, das man als eine wirkliche Bereicherung der wissenschaftlichen Pädagogik ansprechen darf. Das Buch hat auch dem Geistlichen viel zu geben. Die von Grunwald in sieben Abschnitten durchgeführte Psychologie des Kindheit- und Jugendalters ist vorzüglich; ihr Studium ist fesselnd und aufschlußreich. Das Gleiche gilt von der Psychologie des Erziehers, einem Gebiet, das bisher wenig bearbeitet war. Den Geistlichen werden besonders noch der 3. und 4. Abschnitt des II. Teiles (§§ 32—39) interessieren, in denen Grunwald eine genetische Psychologie der Sittlichkeit und Religion gibt. Was Grunwald da über die Anfänge der Sittlichkeit, die Entwicklung der individualen, der sexuellen, der sozialen und nationalen Sittlichkeit, über die Entwicklung des religiösen Denkens, Fühlens und Wollens ausführt, stellt eine sehr beachtenswerte Leistung dar. Das Buch ist bei aller Gründlichkeit, die ihm nachgerühmt werden muß, klar und durchsichtig geschrieben. Ich kann das wertvolle Werk nur warm empfehlen.

Vor dem Sommer! Von Heinrich Faßbinder. Ein Buch vom inneren Reifen für unsere künftigen Frauen. 12°. VIII u. 200 S. Herder, Freiburg 1925. Geb. Mk. 3,60.

Es gibt Bücher, die zu lesen man nicht müde wird, die den Leser packen und nicht loslassen, die zu besinnlichem Lesen und eindringlichem Nachdenken anregen und auffordern, deren Seele voll und tief in die eigene Seele hineinklingt. Solche Bücher schenken uns „Feierstunden der Seele, geistige Ernteſtunden, in denen wir manches Korn in unsere Scheuern tragen können". Zu ihnen zähle ich das eben erschienene Büchlein von Faßbinder, das aus jahrelangen lebenskundlichen Besprechungen mit Schülerinnen einer Hausfrauenschule und einer Lehrerinnenbildungsanstalt herausgewachsen; an sie wendet es sich auch in erster Linie. Mit feinem Verständnis für das Seelenleben des heranreifenden Mädchens, in einer Darstellungsform, die zum Mitgehen und Mitdenken willig macht, in einer Sprache, die reich ist an Glanz und Schönheit und Farbe, erörtert der Verfasser die Frage nach dem Sinn des Lebens und die Fragen, die für die Selbsterziehung des in den entscheidenden Jahren stehenden Mädchens von grundlegender Bedeutung sind. Man lese nur einmal ein Kapitel, etwa „Könige und Sklaven oder Ehrfurcht oder Treue oder Tempelfeuer" (in dem der Verfasser mit feinstem Takte die Herzensreinheit behandelt), und man wird finden, daß diese Art der Darstellung überaus glücklich ist. Ich bin überzeugt, daß man in den weiblichen höheren Lehranstalten, in Frauen- und Hausfrauenschulen, in Pensionaten, in

weiblichen Jugendvereinen das Büchlein gern und mit großem Nutzen für den lebenskundlichen Unterricht benutzen wird. Als Büchlein zur besinnlichen Lesung wünsche ich es in die Bücherei des heranreifenden Mädchens.

Eltern, so erzieht ihr gute Kinder. Von P. Theophil Ohlmeyer O. F. M. Franz Borgmeyer, Hildesheim 1925. 295 S. Halbleinenbd. Mk. 3,60.

Dem Büchlein, das in einfacher, gewinnender Sprache die Erziehungspflichten der Eltern bespricht, wünsche ich, daß es in die Hände vieler Eltern kommt. Der Verfasser ist ein guter Beobachter des Lebens, mit der rechten Dosis Wirklichkeitssinn ausgestattet und weiß brauchbare und praktische Ratschläge zu geben. Das Büchlein ist auch als Stoffquelle für Vorträge in Müttervereinen wohl zu gebrauchen.

Schule und Erziehung. Vierteljahrsschrift für die wissenschaftliche Grundlegung der kathol. Schulbewegung. Herausgegeben von der Zentralstelle der kathol. Schulorganisation, Düsseldorf, Wilhelm-Tell-Straße 16. 1. Heft 1925. Preis jährlich 5 Mk.

Die vom Generalsekretär W. Böhler und Dr. Jos. Schröteler S. J. vortrefflich redigierte Vierteljahrsschrift empfehle ich aufs angelegentlichste dem hochw. Klerus unserer Diözese. Das vorliegende Heft enthält außer der wertvollen Abhandlung von Dr. Schröteler S. J.: Rhythmik und Erziehung, auf die besonders aufmerksam gemacht sei, mehrere wertvolle Beiträge über aktuelle Fragen des Unterrichtes und der Erziehung. Die Sparten „Rundschau, Schulrecht, Schulpolitik, Umschau, Privatschulwesen, Schulhygiene" orientieren gründlich, gewissenhaft und umfassend.

Erläuterungen der Lehrpläne für den katholischen Religionsunterricht in der Volksschule. Von Studiendirektor Joseph Gründer. Bonifatiusdruckerei, Paderborn 1925. Kart. Mk. 1,50.

Die im Lehrplan für den kathol. Religionsunterricht in den oberen vier Jahrgängen der Volksschule angekündigte Erläuterung des Lehrplanes ist eben erschienen. Der Verfasser hat seine Aufgabe nicht so aufgefaßt, daß er alle Fragen beantwortet, die ein Katechet betreffs der praktischen Ausführung der Religionslehrpläne für die kathol. Volksschule stellen könnte, sondern hat sich bemüht, den Geist der Lehrpläne ins rechte Licht zu stellen. Der Lehrplan betont: Wichtiger als das Wissen des religiösen Lebens ist das Glauben und Wollen des Gewußten und das Leben nach dem Glauben. Gründer zeigt in tief eindringenden Erörterungen, wie der Katechet an der Erreichung dieses vom Lehrplan mit Recht so stark betonten Zieles arbeiten soll. Seine Erläuterungen sind für den Katecheten, der den Geist der Lehrpläne erfassen will, eine sehr willkommene Hilfe. Möchten die Erläuterungen, die auf Wunsch der Fuldaer Bischofskonferenz erscheinen, die weiteste Verbreitung in den Kreisen der Katecheten finden.

Saat und Ernte. Von Dechant Joseph Könn. Lebenskundliche Besprechungen zur Einstellung der jugendlichen Selbsterziehung auf den Familienberuf. Benziger u. Co., Einsiedeln 1925. kl. 8°. 169 S. Gebd. Mk. 3,80.

Das Büchlein von Könn rührt an eine der traurigsten Verfallserscheinungen unserer Zeit, den Verfall der Familie, von der manche schon behaupten, sie gehöre zu den organisatorischen Schöpfungen einer fernen Vergangenheit. Wir als Katholiken können einen solchen Standpunkt nicht gelten lassen; wir sind auch überzeugt, daß eine innere Gesundung der Familie möglich ist, möglich vor allem auf dem Weg über die Jugend, die Träger der kommenden Familie. Die außerordentlichen Mittel, die heute oft genannt und empfohlen werden, nämlich Ehekurse, Eheexerzitien, biologische Wochen usw. erfassen, wie Könn mit Recht bemerkt, nur

einen Bruchteil der Jugend. Könn hält dafür, daß es zweckmäßiger ist, noch während der letzten Schuljahre — in der Schule hat man noch alle Kinder — sei es in der Sonntagschristenlehre, sei es sonstwie im Anschluß an die Behandlung des Sakramentes der Ehe, die Fundamente des Familienlebens mit den Kindern zu besprechen. Daß der Stoff manchen Kindern noch fern liegt, gibt auch Könn zu; jedoch zwingt uns die brutale Wirklichkeit, die Welt, wie sie nun einmal ist, die Kinder zu rüsten für das Leben, das sie nach der Schulentlassung leider oft zu früh schon in seiner ganzen Häßlichkeit kennen lernen. Was Könn bietet, ist eine aus dem Leben geschöpfte Stoffsammlung. Dem einzelnen muß es überlassen bleiben, wieviel er von dem Gebotenen benützen kann und was für die Verhältnisse seiner Kinder paßt. Dechant Könn ist Großstadtpfarrer in Köln-Mülheim; das Büchlein ist entstanden aus Besprechungen, die jährlich in der Sonntagschristenlehre etwa von Neujahr bis Ostern gehalten wurden. Manches, was Kindern in Großstadtverhältnissen gesagt werden muß, kann in einfacheren Verhältnissen unterbleiben oder braucht nur von ferne angedeutet zu werden. Ich begrüße das Büchlein von Könn, das mutig und herzhaft eine so schwierige, aber auch so wichtige Aufgabe der Seelsorge der Gegenwart zu lösen versucht. Was Könn in den einzelnen Kapiteln über Unauflöslichkeit der Ehe, über Ehescheidung, über Mischehen, über Prüfung des Charakters, der Gesundheit, der Treue, über unreife Liebeleien und all die Fragen, die zur Behandlung stehen, zu sagen weiß, ist aus reicher Erfahrung geschöpft, geschickt geformt und eindrucksvoll dargeboten.

Auf heiligen Bergen. Sieben Fastenpredigten von Dr. Johannes Engel. G. P. Aderholz' Buchhandlung, Breslau 1925. Zweite, verbesserte Auflage. 91 S. Brosch. Mk. 1,80.

Engel führt seine Zuhörer auf heilige Berge, jene Berge, die der Herr im Alten und Neuen Bunde zu seinen größten Offenbarungen auserkoren hat, und behandelt im Rahmen dieser Bergwanderungen Gottes Gerichte (Ararat), Gottes Prüfungen (Moria), Gottes Gesetz (Sinai), Sünde und Tod (Nebo), den Sinai des Neuen Bundes, Gethsemanistunden (Ölberg), den Berg aller Berge (Golgatha). Die Predigten sind originell in Anlage und Auffassung, sind packend und praktisch und verdienen warme Empfehlung.

Heiligenpredigten. Von Stadtpfarrer Emil Kaim. Zweite, vermehrte Auflage von Beati. Bd. VI der Sammlung „Alles wird geheiligt durch Gottes Wort". Bader'sche Verlagsbuchhandlung, Rottenburg 1925. VIII u. 150 S.

Kaim, Stadtpfarrer in Stuttgart-Cannstatt, gibt als VI. Bändchen seiner günstig aufgenommenen Predigtbücherreihe „Alles wird geheiligt durch Gottes Wort" ein Bändchen Heiligenpredigten heraus. In der ersten Auflage, mit dem Titel Beati, eine Predigtreihe über die acht Seligkeiten, illustriert durch acht Heiligenleben, ist das Büchlein in der neuen Auflage um sechs Predigten vermehrt worden. Kaim hat, um die Sache anschaulich zu machen, seine Predigten über die acht Seligkeiten so angelegt, daß er ausgeht von dem Leben eines Heiligen (einer Heiligen), die die Sanftmut, Barmherzigkeit, Friedfertigkeit usw. in vorbildlicher Weise geübt haben, so zeigt, daß es keine ungangbaren Höhenpfade sind, auf die der Heiland uns einladet und dann den Zuhörern die praktischen Schlußfolgerungen für das eigene Leben nahelegt. Dieser modus procedendi erweist sich als sehr praktisch. Die gehaltvollen Predigten, die die bekannten Vorzüge der Kaim'schen Kanzelberedsamkeit aufweisen, werden die wohlverdiente gute Aufnahme finden. — Ich möchte in diesem Zusammenhang auf die ganze Kaim'sche Sammlung hinweisen, die ich zu den erfreulichsten Erscheinungen des homiletischen Büchermarktes rechne.

Kirche und Kanzel. Homiletische Vierteljahrsschrift. Herausgegeben von P. Dr. Thaddäus Soiron O. F. M. 1. Heft 1925. Ferdinand Schöningh, Paderborn. Preis jährl. 8 Mk.

Die Zeitschrift erscheint mit dem neuen Jahre in ganz veränderter, verbesserter Gestalt. „Sie will, indem sie in jedem Heft eine Zeitanalyse bietet und jene Welt der Offenbarung aufzeigt, in der die in den einzelnen Heften besprochenen Zeitströmungen übernatürliche Heilung und Hilfe finden, dem Prediger die Einstellung für die Wortgottesverkündigung vermitteln, in der die Predigt des Evangeliums den tiefsten Anliegen der Seele und der Zeit begegnet." Das vorliegende Heft behandelt zwei Begriffspaare: Subjekt und Objekt, Individuum und Gemeinschaft, Begriffe, um die sich das geistige Ringen der Gegenwart konzentriert. Peter Wust schreibt über: Die große Stunde der deutschen Philosophie, ein Hinweis auf die objektivistischen Tendenzen im Denken der Gegenwart; Ignaz Klug über: Der individualistische Mensch; der Herausgeber, P. Soiron, über: Der Objektivismus des Evangeliums; Adolf Donders über: Ein Zeitprediger des 19. Jahrhunderts (P. Philipp Löffler S. J.). Aus Staudenmaier „Geist des Christentums" ist ein Abschnitt zum Abdruck gebracht, der das Verhältnis von Individuum und Gemeinschaft behandelt. Die „Anregungen", die das Heft beschließen, sind sehr gehaltvoll. Eine hochstehende Zeitschrift!

Trier. Weiler.

Neues Testament

Die soziale Lage der Christen im apostolischen Zeitalter. Von Dr. Rudolf Schumacher. F. Schöningh, Paderborn 1924. 12°. 42 Seiten. Brosch 0.90 Mk.

Der Verfasser hat sich bei seinen früheren Arbeiten über den Diakon Stephanus, den Alexandriner Apollos und das Ehepaar Aquila und Priszilla mit den sozialen Verhältnissen der Urkirche vertraut gemacht. Seine Ausführungen sind von einer wohltuenden Sachlichkeit getragen, die nur soviel behauptet, als sich aus den Quellen belegen läßt. Mit Recht wird der proletarische Charakter des Urchristentums verworfen. Die soziale Lage der damaligen Christen war zwar nicht glänzend, doch im allgemeinen auch nicht ungünstig.

Moderne Steine des Anstoßes auf dem Wege zum Bibelglauben. Allgemein verständlich untersucht von Eduard König. Vereinsbuchhandlung G. Ihloff u. Co., Neumünster. 1924. 8°. 70 Seiten. Geheftet 1.20 Mk.

Es hat einen eigenen Reiz, den geistvollen Plaudereien des greisen Bonner Universitätslehrers zu lauschen. Manchen Stein des Anstoßes, der dem heutigen Geschlecht ein Hindernis auf dem Wege zum Bibelglauben der Väter ist, räumt König fort. Auch als Katholiken können wir sein vom Glauben erleuchtetes Urteil anerkennen. Der Abschnitt über „Bibel und Tradition" ist sachlich und formal der schwächste Teil des Schriftchens und bestätigt die alte Erfahrung, wie sehr gewisse Vorurteile auch bei einem sonst so ruhig abwägenden Manne den Blick trüben können.

Das Evangelium des Markus für bibelforschende Christen erklärt von B. Keller, Pfarrer in Döbeln. Vereinsbuchhandlung G. Ihloff u. Co., Neumünster 1924. 8°. 280 Seiten. Gebunden 3.50 Mk.

Der in protestantischen Gemeinschaftskreisen vielgenannte Pastor B. Keller legt hier eine Erklärung des zweiten Evangeliums vor, die aus Bibelstunden erwachsen ist. Wie es dem Ziel der Bibelstunden entspricht, soll nicht das historisch-kritische Wissen bereichert, sondern der christliche Glaube erweckt und zu freudiger

Betätigung gebracht werden. Der Standpunkt des Verfassers ist durchaus positiv. Es ist erfreulich, daß ernste, christusgläubige Protestanten sich mehr und mehr von der Richtung einer rein rationalistischen Exegese abwenden und zu einer übernatürlichen Auffassung des Gotteswortes zurückkehren. Die Gefahr eines gewissen Pietismus muß dabei vermieden werden.

Dogmatik

Tractatus dogmatici ad modum commentarii in praecipuas quaestiones dogmaticas Summae theologicae Divi Thomae Aquinatis. I. De Deo Uno et Trino. II. De angelis et de gratia. III. De Verbo incarnato et hominum Redemptore. IV. De Sacramentis in communi. De Eucharistia. De Novissimis. Auctore Eduardo Hugon O. Pr. 2. Aufl. 1925. Paris, Lethielleux.

Der Dominikanerpater Eduard Hugon, Professor an der internationalen Dominikanerhochschule Collegium Angelicum in Rom, legt seine Dogmatik in zweiter Auflage vor. 1920 erschien die erste Auflage. P. Hugon hat sich das Ziel gesetzt, die Dogmatik im engsten Anschluß an die Summa theologica des hl. Thomas darzustellen; seine Traktate bilden eine Einführung in den dogmatischen Lehrgehalt der Summa. Im positiven Teil gibt Hugon eine historische Entwicklung der betreffenden Lehre und bringt dann den Schrift- und Traditionsbeweis. Der scholastische Teil schließt sich eng an den hl. Thomas an. Die Beweise der Summa werden vorgelegt, erklärt und verteidigt. Der Zusammenhang der einzelnen Quästionen wird gut herausgearbeitet, so daß die einzelnen Wahrheiten in ihrer inneren Ordnung und damit in ihrer Harmonie und Schönheit sich dartun.

Der scholastische Teil verdient uneingeschränktes Lob. Klar und leicht faßlich wie die Begriffe ist auch die Sprache. Der positive Teil ist nicht so gut herausgearbeitet; die Schriftbeweise sind öfter mehr angedeutet als ausgeführt.

Durchweg stellt das Werk eine achtenswerte Leistung dar; sein größter Vorzug ist, daß es den Studierenden in die Summa theologica des Aquinaten einführt; dadurch bekommt das ganze Studium eine tiefere Grundlage; der Studierende wird von seinem Kompendium unabhängig und zu den Quellen der Theologie hingeführt. Hugon führt auch in die Lehranschauungen der Thomistenschule ein; wer diese in klarer Darlegung kennen lernen will, findet hier einen kundigen Führer. Die noch fehlenden Traktate: De Creatione, de homine und die fehlenden Sakramente sollen in kurzer Zeit in einem fünften Bande vorgelegt werden.

Jesus Christus nach der Lehre des hl. Gregor von Nyssa. Eine dogmengeschichtliche Studie von Dr. Johann Lenz, Professor am Bischöfl. Priesterseminar zu Trier. Trier 1925. Druck und Verlag der Paulinus-Druckerei. Gr. 8°. 123 S. Geh. 3,20 Mk.

Das vorliegende Werk führt uns in das Werden des Dogmas vom Gottessohn ein. Dies Dogma bietet eine Fülle von Schwierigkeiten und ist so durchaus übernatürlich, daß es eine gewaltige Geistesarbeit kostete, ehe es dem menschlichen Denken nahegebracht wurde. Nach Diekamps Abhandlung über die Gotteslehre des Nysseners fehlte noch eine Darlegung der Christologie Gregors. Lenz legt uns diese in vollendeter Weise vor. Die Lehre Gregors wird nicht nur in sich selber, sondern besonders in zeitgeschichtlicher Eingliederung gewürdigt; klar tritt hervor, was Gregor im Kampf gegen Eunomius und Apollinaris an traditionellem Erbgut übernahm und was er an eigenen, neuen Argumenten zur Verteidigung des Dogmas vorbrachte. In der Lehre von der gottmenschlichen Vereinigung liegt ein besonderes Verdienst Gregors; die Einheit der Person Christi stellt er klar

heraus, behandelt als erster diese neu auftauchende Frage und weist damit der späteren Entwicklung den Weg.

Lenz beherrscht das gesamte Schrifttum des Nyssseners; die Literatur, besonders auch die protestantische dogmengeschichtliche Literatur ist vollständig verwertet. Die Darlegung ist auf einer Fülle von Texten des Nyssseners aufgebaut; dabei ist sie doch fließend und hält sich fern von der Schwerfälligkeit ähnlicher Werke.

Trier. v. Meurers.

Verschiedenes

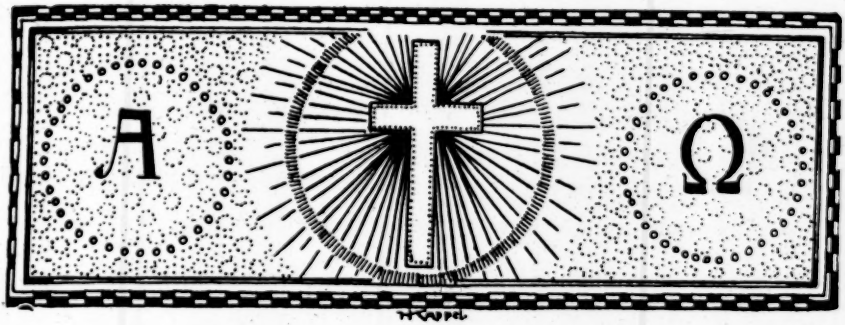
Handpostille. Christkatholisches Unterrichts- und Erbauungsbuch, nach dem ehrwürdigen P. Leonhard Goffine bearbeitet von P. P. Osborne. Text und Auslegung aller sonn- und festtäglichen Episteln und Evangelien mit anschließendem Unterricht über die gesamte Glaubens-, Sitten- und Gnadenlehre. 4°. Billige Volksausgabe. VIII und 512 Seiten. A. Laumann, Dülmen i. W. 1924. Gebunden 4 Mk.

Über den „alten Goffine" viele Worte zu schreiben, wäre fast anmaßend. Aus dem Gestammel und den phrasenhaften Wortverrenkungen einer gewissen „religiösen Literatur" neueren und neuesten Ursprungs rettet man sich gern zu dem alten Freund aus Großmutters Zeit, der so schlicht und einfach von den Wahrheiten des Glaubens spricht. Die vorliegende Ausgabe paßt sich den Bedürfnissen unserer Tage an und ordnet den Stoff nach praktischen Gesichtspunkten. Könnte nicht auch eine „billige Volksausgabe" auf etwas besserem Papier gedruckt und in kräftigem Einband dargeboten werden? Eine kleine Preiserhöhung nimmt man dann gern in Kauf.

Romfahrt. Kurzer kunstgeschichtlicher Führer durch die Ewige Stadt von Hermann Otto Fichtner. Mit einem Stadtplan und 11 Bildern nach alten Stichen. Verlag J. Kösel u. Fr. Pustet, München 1925. 215 Seiten. Gebunden 2,50 Mk.

Wer Rom bereits kennt oder zu kennen glaubt, wird an dem Büchlein helle Freude erleben. Es will kein „Baedeker" und kein „Gsell-Fels" sein, also keine beschreibende Aufzählung aller „Sehenswürdigkeiten". Fichtner greift das Wichtigste heraus. Nach einem allgemeinen Überblick über Roms Stadt- und Kunstgeschichte und einer Würdigung der vier Hauptkirchen lehrt er auf neun Rundgängen den Romfahrer auf die bedeutsamsten Zeugen der kunstgeschichtlichen Entwicklung vom antiken Rom bis zur Welt der Renaissance und des Barock achten. Sein Urteil hält sich in gleicher Weise fern von nordischer Kritiksucht wie von kritikloser Begeisterung für alles, was unter Italiens Sonne steht. Der Verfasser hat selbst eine feine Beobachtungsgabe und versteht es, seinen Begleitern das Auge zu öffnen für Roms unermeßlichen Reichtum.

Trier. Ketter.



Christliches Leben, Opfer und Sakrament

Von Prof. Dr. v. Meurers, Trier.

Die Idee des Lebens spielt in der Theologie eine bedeutende Rolle.[1]) Seitdem der heilige Johannes in seinem Evangelium so eingehend von dem ewigen Leben unserer Seelen geschrieben hat, ist diese Idee in der Theologie heimisch geworden. Die ganze Theologie läßt sich von der Idee des Lebens aus gliedern. Die Gotteslehre läßt sich darstellen als die Lehre vom inneren Leben Gottes, welches sich im Mysterium der Trinität in innerer Fruchtbarkeit entfaltet. Die Schöpfung ist die Mitteilung des göttlichen Lebens nach außen in natürlicher und übernatürlicher Ordnung. Die Sünde bringt Verlust des göttlichen Lebens. Die Inkarnation zeigt die Wiederherstellung des göttlichen Lebens. In den Sakramenten fließt das göttliche Leben in die Einzelseele; im Opfer erreicht es seinen Höhepunkt. Die Eschatologie schließlich zeigt uns die vita aeterna als Ziel alles übernatürlichen Lebens.

Opfer und Sakramente haben einen tiefen Zusammenhang mit dem inneren Leben unserer Seele; ja das tiefste Sein von Opfer und Sakrament erschließt sich uns nur, wenn wir sie im Zusammenhang mit dem christlichen Leben unserer Seele betrachten. Im Opfer erreicht das innere Leben der Seele seinen Höhepunkt; im Sakrament empfängt die Seele jene Hilfsmittel, welche sie befähigen und anregen, das innere Opfer der Herzen Gott dem Herrn darzubringen. Das Ziel aller sakramentalen Wirksamkeit ist das Opfer, und dieses ist wieder der Höhepunkt und treffendste Ausdruck des christlichen Lebens. Von einer richtigen Bewertung des christlichen Lebens aus fällt reiches Licht auf Opfer und Sakrament.

I. Christliches Leben und ewiges Leben.

Das christliche Leben ragt in seinen Ausstrahlungen über das Erdenleben hinaus. Das Ziel des christlichen Lebens ist das ewige Leben. Schon die Heilige Schrift lehrt uns diesen Zusammenhang zwischen christlichem

[1]) Vgl. Martin Grabmann, Die Idee des Lebens in der Theologie des hl. Thomas v. Aquin. Paderborn 1922.

und ewigem Leben. Während die Synoptiker das uns von Christus gebrachte Leben als ein eschatologisches Gut darstellen, das unserer erst nach dem Tode wartet, stellt uns Johannes das Leben Christi als ein gegenwärtiges Gut dar, das wir schon in diesem Leben besitzen.[2]) „Wahrlich, wahrlich, ich sage euch, wer an mich glaubt, der hat das ewige Leben." Joh. 6, 47. „Ich bin gekommen, daß sie das Leben haben und es überreich haben." Joh. 10, 10. Aber Johannes lehrt uns das Leben Christi nicht nur als reines Diesseitsgut betrachten, er zeigt auch die innere Beziehung dieses Diesseitsgutes zum ewigen Leben. Mit den Ausdrücken des Herrn selbst lehrt er, daß das christliche Leben hier auf Erden der Anfang der vita aeterna ist. „Wer an den Sohn glaubt, der hat das ewige Leben." Joh. 3, 36. „Wahrlich, wahrlich, ich sage euch, wer mein Wort hört und dem glaubt, der mich gesandt hat, der hat das ewige Leben und er kommt nicht ins Gericht, sondern er ist aus dem Tode in das Leben hinübergegangen." Joh. 5, 24. „Das ist aber der Wille meines Vaters, der mich gesandt hat, daß jeder, der den Sohn sieht und an ihn glaubt, das ewige Leben hat, und ich werde ihn auferwecken am Jüngsten Tage." Joh. 6, 40. Hier ist das Leben, das wir hier auf Erden besitzen als Grund unserer Auferweckung zum ewigen Leben hingestellt; die vita christiana reicht also hinein in die vita aeterna. Diesen Gedanken hat die Theologie weiter ausgebaut. Der heilige Augustinus kennt das doppelte Stadium der vita aeterna: vita aeterna in fide und vita aeterna in specie.[3]) Damit ist der Zusammenhang zwischen christlichem Leben und ewigem Leben unterstrichen; es ist das gleiche Leben, das wir dort im Schauen, hier im Glauben besitzen. In prägnanter Kürze hat der heilige Thomas den johanneischen Gedanken geformt, wenn er das Gnadenleben die inchoatio vitae aeternae nennt und die artmäßige Gleichheit von christlichem und ewigem Leben lehrt.[4]) Mit feinem psychologischen Geschick hat dann der Doctor communis noch betont, daß die vita aeterna, unser übernatürliches Jenseitsziel, hier im Diesseitsleben schon einen Anfang haben muß, weil wir kein Ziel erstreben können, auf das wir nicht vorher hingeordnet sind; denn jedes Ziel füllt eine in uns bestehende Anlage und Neigung aus, somit muß auch das Jenseitsziel schon im Diesseitsleben durch eine entsprechende Hinneigung zum Ziel vorbereitet werden.[5]) So ist die vita christiana die inchoatio vitae aeternae.

---

[2]) Vgl. Heinrich Roles, St. Augustins Exegese des johanneischen Lebensbegriffes. Diese Zeitschrift laufender Jahrgang p 81 sq.

[3]) Vgl. Roles l. c. 84.

[4]) „Gratia et gloria ad idem genus referuntur; quia gratia nihil aliud est quam quaedam inchoatio gloriae in nobis." II II^{ae} q. 24 a. 3 ad 2^{m}.

[5]) „Nihil autem potest ordinari in aliquem finem nisi praeexistat in ipso quaedam proportio ad finem, ex qua proveniat in ipso desiderium finis, et hoc est secundum quod aliqua inchoatio finis fit in ipso; quia nihil appetit, nisi in quantum habet aliquam illius similitudinem ... Unde oportet etiam quod ad hoc quod homo ordinetur in bonum vitae aeternae, quaedam inchoatio ipsius fiat in eo cui repromittitur."

De Veritate q. 14 a 2 c.

Vom Ziele aus fällt nun reichlich Licht auf die inchoatio des Ziels. Die vita christiana zeigt ihre Schönheit im Lichte der vita aeterna. „Wie das Samenkorn erst erkannt werden kann in seiner ganzen Kraft und in seinem ganzen Wert, wenn man den Baum betrachtet, der aus ihm werden soll, und wie man die Morgenröte erst dann richtig würdigt, wenn man sie als den werdenden Tag betrachtet, so kann man auch das christliche Leben nur dann recht würdigen, wenn man es als die Morgenröte der vita aeterna betrachtet." [6])

Das ewige Leben des Menschen ist aber nichts anderes als Teilnahme an Gottes ewigem Leben: „Das ewige Leben besteht im Schauen des wahren Lebens." [7]) Gottes ewiges Leben aber ist höchste Erkenntnis. „Das erste Leben muß ein Leben aus sich heraus sein und nicht von außen mitgeteiltes Leben; das kann aber nur intellektuelles Leben sein; so ist das intellektuelle Leben das erste nicht mitgeteilte Leben, und zwar geistiges Leben, das unmittelbar von dem ersten Quell alles Lebens wahrgenommen wird; darum heißt es auch das Leben der Weisheit; und die Heilige Schrift teilt deshalb der Weisheit das Leben mit. „Wer mich findet, wird das Leben finden und wird Heil schöpfen vom Herrn." Prov. 8, 35. Und so nehmen wir teil am Leben Christi, der die göttliche Weisheit ist, indem unsere Seele von ihm Weisheit empfängt. Dieses unser intellektuelles Leben wird nun vervollkommnet in wahrer Erkenntnis der göttlichen Weisheit, welche das ewige Leben ist. „Dies ist das ewige Leben, daß sie dich erkennen und den du gesandt hast, Jesus Christus." [8]) Nach dem Doctor communis ist das wahre Leben höchste Erkenntnis und somit muß unser ewiges Leben Teilnahme an diesem höchsten Erkennen sein dadurch, daß wir selbst Gott erkennen und dadurch eindringen in das Leben höchster Erkenntnis. Unser ewiges Leben ist also zu allererst die beseligende Gottschau. Aus diesem höchsten Erkennen der göttlichen Weisheit fließt unsere Gottähnlichkeit: „Geliebte! jetzt sind wir Kinder Gottes, aber noch ward es nicht offenbar, was wir sein werden. Wir wissen, daß, wenn er sich offenbart, wir ihm ähnlich sein werden, weil wir ihn schauen werden, so wie er ist." 1. Joh. 3, 2. Dementsprechend beschreibt auch das kirchliche Lehramt unser ewiges Leben: „Die Seelen der Seligen schauen die göttliche Wesenheit in einer anschauenden Erkenntnis von Angesicht zu Angesicht, und durch dieses Schauen sind die Seelen wahrhaft glücklich und haben das ewige Leben." [9])

---

[6]) Reginald Garigou-Lagrange O. Pr. Perfection chrétienne et Contemplation I 132. Garigou-Lagrange, nach Grabmann, Idee des Lebens 25/26, ein Theologe von ganz außerordentlicher spekulativer Begabung und Tiefe, hat in seinem Werke über die christliche Vollkommenheit und Beschauung, das an theologischer Tiefe und mystischer Wärme gleich hervorragend ist, die Beziehungen zwischen ewigem Leben und christlichem Leben in seltener theologischer Schönheit dargelegt. S. 131—150. An diese Darlegungen schließt das folgende an.

[7]) Vita aeterna in visione verae vitae consistit;" s. Thomas in Evang. Ioannis cap. 3 lect. 6 n. 7.

[8]) s. Thomas in Evang. Ioannis cap. 5 lect. 4 n 5.

[9]) Benedict XII. Constitutio Benedictus Deus vom 19. Jan. 1336. Denzinger n 530.

Diese intime Gotteserkenntnis der vita aeterna bringt die göttliche Wesenheit unserem Verstande außerordentlich nahe; er schaut sie nicht mehr im Spiegel der Kreaturen wie in diesem Erdenleben. Unvergleichlich schön hat der Aquinate [10]) unsere himmlische Gottschau geschildert. In heiliger Gottesnähe schaut unser Verstand die göttliche Wesenheit; diese selbst wird das intelligibile Bild, das unsere Seele aufnimmt. Und unsere Seele muß durch eine übernatürliche Form umgestaltet werden, damit sie einen so erhabenen Gegenstand aufnehmen kann; die göttliche Klarheit selbst wird unsere Seele durchleuchten. Keine Kreatur steht mehr zwischen Gott und der Seele; keine Abstraktion braucht die Gottkenntnis mühsam aus der Sinneswelt herauszuarbeiten; nicht einmal mehr eine geschaffene Idee wird stehen zwischen Gott und unserer Seele.[11]) Gott selbst, das reinste Sein, wird sich in seiner unendlichen Seinsfülle unserem Verstande mitteilen; er, der Quell alles Seins, der ewige Gedanke, der Born aller Schönheit, die ewige Liebe wird unserer Seele nahe sein. Und es wird ein Aufgehen sein unserer Seele in Gott. Wenn wir hier auf Erden schon von einem erhabenen Gegenstand ganz hingerissen sein können, so daß wir uns gleichsam für einige Zeit selbst verlieren, um wie viel mehr muß dann nicht die Fülle alles Seins unsere Seele erfassen, so daß sie hingerissen ist von der Schönheit des ewigen Seins. Wir werden schauen in Gott das Heiligste und Erhabenste: die Fruchtbarkeit des innergöttlichen Lebens, den Hervorgang des Sohnes aus dem Vater, die Hauchung des heiligen Geistes, in welcher in unendlichem Liebeshauch Vater und Sohn sich treffen.

Unser Verstand durchdrungen von der Fülle alles Seins! Kann es anders sein, als daß dieses selige Schauen die Seele zu heiligster Liebe entflammt? Herrlich schildert Garigou-Lagrange dieses Aufblühen reinster Liebe in der gottschauenden Seele: „Wer kann die Liebe und die Freude schildern, welche dieses Schauen in uns auslösen wird? Wenn wir schon entzückt sind von dem Reflex göttlicher Vollkommenheit, der uns aus den Kreaturen entgegenleuchtet; wenn wir entzückt sind durch die Zauber der Sinneswelt, durch die Harmonie der Töne und Farben, durch den Azur eines reinen Himmels auf sonnenbeschienenem Meere, welcher uns denken läßt an den himmlisch ruhigen Ozean des ewigen Seins und an das unendliche Licht der göttlichen Weisheit; wenn wir noch mehr ver-

[10]) „Cum autem aliquis intellectus creatus videt Deum per essentiam, ipsa essentia Dei fit forma intelligibilis intellectus. Unde oportet, quod aliqua dispositio supernaturalis ei superaddatur ad hoc, quod elevetur in tantam sublimitatem. Cum igitur virtus naturalis intellectus creati non sufficiat ad Dei essentiam videndam, ut ostensum est, oportet quod ex divina gratia superaccrescat ei virtus intelligendi. Et hoc augmentum virtutis intellectivae illuminationem intellectus vocamus, sicut et ipsum intellegibile vocatur lumen vel lux. Et istud est lumen, de quo dicitur Apoc. 21 quod claritas Dei illuminabit eam, scilicet societatem beatorum Deum videntium. Et secundum hoc lumen efficiuntur deiformes, idest Deo similes secundum illud 1. Ioann. 3: Cum apparuerit, similes ei erimus, et videbimus eum, sicuti est.“ Summa theol. I q 12 a 5 c.

[11]) Die thomistische These, daß bei der seligen Gottschau kein Gedankenbild erzeugt wird, zeigt hier ihren Wert für die theologische Auswertung der visio beatifica.

wundert stehen vor dem Glanze in der Welt der Seele, wie ihn uns das Leben der Heiligen offenbart; was wirds dann erst sein, wenn wir Gott selbst schauen werden, dieses ewig fortbestehende Leuchten göttlicher Weisheit und göttlicher Liebe, von dem alles Leben der Kreatur ausgeht. Wir sprechen von einem Aufleuchten des Genies, um eine plötzliche Erleuchtung des Geistes zu bezeichnen, was soll man da erst sagen von dem Aufleuchten des unerschaffenen göttlichen Lichtes? Es bleibt uns nur noch dadurch dunkel, daß es zu helleuchtend ist, wie der zu starke Einbruch der Sonne Finsternis zu sein scheint für das schwache Auge einer Nachteule".[12]) Hingerissen von heiliger Liebe steht die gottschauende Seele dem höchsten Gute gegenüber. Mit innerer Notwendigkeit strebt die Seele nach Gott; sie verliert ihre Freiheit gegenüber diesem Quell aller Gutheit und Schönheit.[13])

Diese Erkenntnis und Liebe des höchsten Gutes wird die Seele ganz erfüllen; keine Energie bleibt ihr, die nicht von Gott in Anspruch genommen wäre, ihre ganze Fassungskraft ist erfüllt von Gott. Wenn hier auf Erden schon jede Teilerkenntnis und jedes Teilgut uns glücklich macht, weil es die Leere und das Sehnen der Seele stillt, um wievielmehr wird die Seele in all ihrer Fassungskraft gesättigt sein, wenn sie den Quell alles Seins schauen darf. „Satiabor, cum apparuerit gloria tua". Ps. 16, 15. Ja, diese Sättigung wird so tiefgehend sein, daß die heilige Schrift mit Recht von einem Berauschtwerden von der göttlichen Schönheit spricht: Sie werden berauscht sein von der Fülle deines Hauses." Ps. 35, 9.[14]) Kann es da wundernehmen, daß die vita aeterna zugleich zur requies aeterna wird, zu ewigem Frieden und ewiger Ruhe? Animae sunt vere beatae et habent vitam et requiem aeternam."[15]) Was uns hier auf Erden Gegensatz und Widerspruch zu sein scheint, dort wird es verwirklicht in schönster Harmonie: ewiges Leben und ewige Ruhe.

Das ewige Leben besteht also in Erkenntnis und Liebe Gottes; Verstand und Wille sind von Gott durchdrungen, sind an Gott gebunden, hängen an Gott mit aller Kraft; Gott lieben und Gott kennen ist die höchste Entfaltung menschlicher Tätigkeit und darum des Menschen höchstes Leben.

Von diesem Höhenblick der vita aeterna aus müssen wir die vita Christiana bewerten, wollen wir sie recht erfassen; denn all unser von Christus uns hier auf Erden vermitteltes Leben ist ja nur Vorstufe zur vita aeterna; „vita aeterna inchoata". Das christliche Leben hier auf Erden ist der „fons aquae salientis in vitam aeternam." Joh. 4, 14. Das ewige Leben aber ist Gottkenntnis und Gottesliebe, so muß auch unser christliches Leben vor allem unsere Seele an Gott ketten in Kenntnis und Liebe. „Das ist das ewige Leben, daß sie dich erkennen den alleinigen

---

[12]) Reginald Garigou-Lagrange O. Pr. Perfection chrétienne et Contemplation I 135/136.

[13]) „Voluntas videntis Deum per essentiam de necessitate inhaeret Deo," s. Thomas I q 82 a 2 c.

[14]) „Et dicitur ebrietas, quia omnem mensuram rationis et desiderii excedit." s. Thomas I Sent. prol. fi.

[15]) Benedict. XII. Denzinger n. 530.

wahren Gott und den du gesandt hast, Jesus Christus." Joh. 17, 3. Die Grundlage der vita Christiana ist somit der übernatürliche Glaube, der uns Licht von Gott bringt; dieser Glaube muß belebt sein durch die Liebe; dem Lichte von Gott muß Gottesliebe entsprechen; die beiden menschlichen Seelenkräfte Verstand und Wille müssen an Gott hängen, mit Gott verbunden sein. Der ganze Mensch muß sich Gott hingeben. Christliches Leben ist das, was der Heiland nennt „in ihm bleiben". „Bleibt in mir und ich in euch." Joh. 15, 4. „Und ich habe ihnen deinen Namen kundgetan, und ich werde ihn kundtun, damit die Liebe, mit welcher du mich geliebt hast, in ihnen sei und ich in ihnen." Joh. 17, 26. Dieses Bleiben in Christus ist nichts anderes als dem Vater und Christus anhangen in Erkenntnis und Liebe. Die vita Christiana will somit unsere beiden höchsten Seelenkräfte, welche den Menschen eigentlich zum Menschen machen, erfassen; sie will unsere Gedanken zu Gott emporziehen und unseren Willen an Gott knüpfen. Christliches Leben heißt also: im inneren Geistesleben an Gott hängen; denken so, wie Christus es will, erstreben, was Christus will. Dieses Durchdringen und Durchsetzen unserer Gedanken und unseres Willens soll soweit gehen, daß unser christliches Leben direkt Christi Leben in uns genannt werden kann. „Ich lebe doch nicht ich, sondern Christus lebt in mir." Gal. 2, 20. Die eigene Persönlichkeit des Christen muß immer mehr zurücktreten zu Gunsten Christi; der christliche Persönlichkeitskult muß darin bestehen, Christus und seine Gedanken und sein Wollen immer mehr in uns hineinzuleiten, so daß unser Tätigsein, unser Leben schließlich Christi Leben in uns wird. Das ist das ideale Ziel, das das christliche Leben in uns bewirken soll.

Wie wir nun aber in der vita aeterna unser Ziel nicht erreichen können ohne eine ganz besondere Gnadenbeihilfe Gottes; wie wir Gott nicht unmittelbar in seligem Besitze schauen können, wenn nicht vorher unsere Seele durch das lumen gloriae geeignet gemacht, erhoben und gestärkt wird, so können wir auch im Diesseitsleben das hohe Ziel der vita christiana nicht erreichen, ohne daß unsere Seele durch Gottes übernatürliche Gnadenbeihilfe dazu geeignet gemacht wird. Was das lumen gloriae in der vita aeterna, das ist die ganze übernatürliche Gnadenausrüstung im Diesseitsleben. Die heiligmachende Gnade ergreift unsere Seelensubstanz, erhebt und durchgeistigt sie; die Tugenden ergreifen die Seelenkräfte, erheben und stärken Verstand und Willen, um beide für die Akte der vita christiana geeignet zu machen. So bekommt unsere ganze Seele ein Schwergewicht zum Göttlichen hin. Die Tugend des Glaubens erleichtert es uns, die Gottkenntnis ins Herz aufzunehmen: Die Tugend der Liebe gibt unserem Willen einen starken Impuls zur Gottesliebe. Aber die heiligmachende Gnade mit der ganzen übernatürlichen Ausrüstung unserer Seele ist nicht das Ziel der göttlichen Hilfe in unserer Seele; sie ist nur Mittel; auf dieser übernatürlichen Ausrüstung soll das eigentliche übernatürliche Leben der Seele aufbauen; durch diese Ausrüstung wird die Seele geeignet gemacht zu den eigentlichen Akten des christlichen Lebens in Gottkenntnis und Liebe. Hoch über dem lumen gloriae steht die heilige Gottschau und Gottesliebe der Seligen und hoch

über der heiligmachenden Gnade stehen die Akte der Gottkenntnis und Gottesliebe der vita christiana; alles übernatürliche Einwirken Gottes in diesem Erdenleben verfolgt dies hohe Ziel: Hingabe der Seele an Gott in Erfassen und Lieben.

II. Christliches Leben und Opfer.

So führt uns diese Auffassung vom christlichen Leben von selbst zum Opfer; ja sie zeigt uns die zentrale Stellung des Opfers im ganzen christlichen Leben. Das christliche Leben ist freie Hingabe des Menschen an Gott; ist Leben mit Gott im Denken und Wollen. Das Opfer aber soll diese Hingabe des Menschen ausdrücken und bewirken. Das ist konstante Lehre des Aquinaten.[16]) Nach ihm ist das Opfer der höchste Akt der Tugend der Gottesverehrung. Die Tugend der Gottesverehrung aber soll den Menschen in die richtige Ordnung zu Gott bringen. So erklärt der Aquinate bei Ableitung des Begriffes der Gottesverehrung: „Sive autem religio dicatur a frequenti relectione, sive ex iterata electione ejus quod negligenter amissum est sive dicatur a religatione, religio proprie importat ordinem ad Deum: ipse enim est, cui principaliter alligari debemus tamquam indeficienti principio; ad quem etiam nostra electio assidue dirigi debet, sicut in ultimum finem; quem etiam negligentes peccando amittimus, et credendo et fidem protestando recuperare debemus.“ [17]) Die richtige Ordnung zu Gott besteht aber darin, daß unser Verstand und Wille an Gott angeschlossen werden, daß unsere Gedanken und unser Wollen mit Gott verbunden sind; so muß die Tugend der Gottesverehrung vor allem die innere Haltung unserer Seele erfassen und beeinflussen. Alle sinnfälligen Hilfsmittel, welche die Gottesverehrung benutzt, zielen nur auf die Ordnung unserer Seelentätigkeit hin: „Mens humana indiget ad hoc quod coniungatur Deo sensibilium manuductione; quia invisibilia Dei per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur, ut Apost. dicit Rom. 1.; et ideo in divino cultu necesse est aliquibus corporalibus uti, ut eis quasi signis quibusdam mens hominis excitetur ad spirituales actus, quibus Deo conjungitur: et idio religio habet quidem interiores actus quasi principales et per se ad religionem pertinentes: exteriores vero actus, quasi secundarios et ad interiores actus ordinatos.“ [18]) Ziel aller Gottesverehrung sind die inneren geistigen Akte unserer Seele; nur diese gehören eigentlich zur Religion; alle sinnfälligen Hilfsmittel sollen diese innere Seelenhaltung in uns fördern und hervorrufen. Diese innere Seelenhaltung aber ist heilige Gottesgemeinschaft im Denken und Wollen: „Consistit interior cultus in

[16]) Vgl. hierzu: Joseph Kramp S. J. Die Opferanschauungen der römischen Meßliturgie. 2. Aufl. 1924. S. 168—237 behandelt Kramp die Opferlehre des heiligen Thomas von Aquin. Es ist ein unzweifelhaftes Verdienst Kramps, im Anschluß an den Aquinaten auf die Zusammenhänge zwischen Opfer und Tugend der Gottesverehrung und auf die Bedeutung der inneren Seelenhaltung, welche das Opfer ausdrücken und bewirken soll, nachdrücklich hingewiesen zu haben. Die Bedeutung des Opfers für das christliche Leben kann nur bei Wertung dieser Zusammenhänge richtig erfaßt werden.

[17]) II IIae q 81 a 1 c.

[18]) II IIae q 81 a 7 c.

hoc quod anima conjungatur Deo per intellectum et affectum." [19]) Christi ganze Erlösungstätigkeit hat das Ziel, die Menschen vollkommener zu diesem geistigen Kult zu führen.[20])

Das Opfer aber ist der vollkommenste Akt der Gottesverehrung. Gewiß ist das Opfer in seiner äußeren Durchführung vor allem äußerer sichtbarer Gottesdienst. Aber in der christlichen Religion gibt es keinen Gottesdienst, der nicht die Bestimmung hätte, das Innere des Menschen zu erfassen und zu ergreifen. So hat auch das christliche Opfer den Zweck, die innere Hingabe unserer Seele an Gott auszudrücken und zu bewirken. Der Christ bringt in seinem Opfer Christi Fleisch und Blut dem Vater dar und zwar in der äußeren Gestalt des gewaltsamen Todes; Christi Opfertod bringt er erneut dem Vater dar; aber dieses Darbringen darf nicht nur Lippenwerk und Händewerk sein, es muß Seelenarbeit sein beim Christen; mit Christus und in Christus muß der Christ seine Seele dem Vater zum Opfer darbringen; nur dann ist sein Opfer ein wahrhaft christliches bis zur Seelenhingabe durchdringendes Opfer. Gerade am Feste der allerheiligsten Dreifaltigkeit drückt die Kirche die Idee des wahren Herzensopfers treffend aus.[21])

Entsprechend seiner Anschauung von der Tugend der Gottesverehrung im allgemeinen betont dann der Doctor communis gerade auch beim Opfer den Wert des inneren Elements; ihm ist das Opfer hauptsächlich das sacrificium internum: „Triplex est hominis bonum: primum quidem est bonum animae, quod Deo offertur interiori quodam sacrificio per devotionem et orationem et alios hujusmodi interiores actus: et hoc est principale sacrificium." [22]) Dieses innere Opfer soll das äußere Opfer ausdrücken und bewirken: „per sacrificia repraesentabatur ordinatio mentis in Deum ad quam excitabatur sacrificium offerens." [23]) Diese Lehre vom inneren Opfer des Herzens schöpfte der Doctor communis aus dem heiligen Augustinus und treffend lehrte er im Anschluß an diesen: „Augustinus sagt: Jedes sichtbare Opfer ist ein Sakrament, d. h. ein heiliges Zeichen für das unsichtbare Opfer." De civ. Dei 10, 5. Das innere Opfer aber besteht darin, daß der Mensch sein Inneres Gott darbringt nach jenem Psalmwort: „Ein Opfer vor Gott ist ein zerknirschter Geist." Ps. 50, 19. und somit kann alles, was man Gott darbringt zu dem Zweck, daß das Innere des Menschen mit Gott vereint wird, ein Opfer genannt werden. Und so hat der Mensch das Opfer nötig aus drei Gründen: einmal zur Nachlassung der Sünde, durch die er von Gott abgewandt wird; deshalb sagt auch der Apostel im Hebräerbrief, es sei des Priesters Aufgabe „Geschenke und Opfer darzubringen für die Sünden." Hebr. 5, 1., zweitens

[19]) II IIae q 101 a 2 c.

[20]) „Quia per Christum homines plenius ad spiritualem Dei cultum sunt introducti." II IIae q 101 a 2 ad 4m.

[21]) „Sanctifica, quaesumus Domine, Deus noster, per tui sancti nominis invocationem, huius oblationis hostiam: et per eam eos metipsos tibi perfice munus aeternum." Secret.

[22]) II IIae q 85 a 3 ad 2m.

[23]) I IIae q 102 a 3 c.

damit der Mensch im Gnadenstand bewahrt wird und immer Gott anhängt; denn darin besteht sein Friede und sein Heil; wie auch im alten Bunde das Friedensopfer dargebracht wurde für das Heil des Darbringers. Levit. 3., drittens: damit der Geist des Menschen vollkommen gottgeeint sei, wie er es vollkommen in der Glorie sein wird.[24]) In dieser ganzen Entwicklung betont der Aquinate stark das innere Moment beim Opfer; vom inneren Opfer geht die Entwicklung aus und das innere Opfer ist auch das Ziel jeden Opferdienstes. Der Gedanke des inneren Opfers steht ihm so hoch, daß er einfachhin sagen kann: „Alle Tugendakte bekommen den Charakter eines Opfers dadurch, daß man sie tut, um in heiliger Gemeinschaft Gott anzuhangen." [25]) Auch hier hat der Aquinate wieder das Wort des heiligen Augustinus umschrieben, welcher lehrt: „Ein wahres Opfer ist jedes Werk, das man tut, um in heiliger Gemeinschaft Gott anzuhangen." [26])

Nunmehr ist es ein leichtes, die Linie vom Opfer zum christlichen Leben zu ziehen; das christliche Leben ist ja eigentlich nichts anderes als das innere Herzensopfer. Somit erklärt sich auch die Einstellung des Opfers im christlichen Leben. Christliches Leben heißt an Gott hängen im Denken und Wollen — und das ist ja gerade jene Seelenhaltung, welche das Opfer ausdrücken und bewirken soll. Somit kann man auch sagen: das christliche Leben besteht im wahren inneren Herzensopfer: Der Aquinate selbst hat diese Linie vom Opfer zum christlichen Leben, ja sogar zur vita aeterna gezogen. In dem oben behandelten Artikel 2, Quaestio 22, des dritten Teiles der Summa führt er aus: Opfer sagt innere Hingabe des Menschen an Gott, äußere Opfer brauchen wir, um diese innere Hingabe der Seele stets zu erneuern und zu stärken und zwar aus drei Gründen: 1. zur Abwendung der Sünde, welche uns von Gott trennt; 2. zur Bewahrung der Gnade, welche uns mit Gott vereint; 3. zur vollkommenen Gottvereinigung, welche erst im anderen Leben ihren Höhepunkt erreichen wird.[27]) Das Opfer gibt somit dem christlichen Leben die Form; es führt uns zur Gottvereinigung der vita christiana und bereitet die vollkommene Gottvereinigung der vita aeterna vor. Das Opfer ist Lebensform des Christen.

Diese Idee von der tiefen Bedeutung des Opfers für das christliche Leben spricht der Doctor communis auch aus, wenn der den Ordensstand, als Stand der christlichen Vollkommenheit mit dem vollkommensten Opfer des alten Bundes vergleicht: „Im alten Bunde gab es drei Arten von Opfern. Eines, das ganz verbrannt wurde und das deshalb auch Brandopfer hieß. Dieses Opfer wurde Gott ganz besonders zur Ehrung seiner Majestät und aus Liebe zu seiner Gutheit dargebracht; dieses Opfer entspricht dem Stande der Vollkommenheit in Erfüllung der Gelübde und deshalb wurde es auch ganz verbrannt, damit durch das Opfer zum Ausdruck gebracht wird, daß, wie das ganze Tier im Rauch aufgelöst zu Gott

---

[24]) III q 22 a 2 c.

[25]) II II^{ae} q 85 a 3 ad 1^{m}.

[26]) De civ. Dei 10, 6.

[27]) „Tertio ad hoc quod spiritus hominis perfecte Deo uniatur; quod maxime erit in gloria." III q 22 a 2 c.

aufsteigt, so auch der ganze Mensch und alles, was sein ist, Gott dem Herrn unterworfen ist und ihm dargebracht werden muß." [28]) Das christliche Leben findet seinen vollkommensten Ausdruck im Ordensstande; in der restlosen Hingabe des ganzen Menschen an Gott; und dieser Stand christlicher Vollkommenheit findet seinen Ausdruck in jenem Opfer des alten Bundes, welches ganz und ungeteilt Gott dem Herrn dargebracht wurde. Die Vollkommenheit, die Kraft des christlichen Lebens besteht also in der Kraft und Vollkommenheit des Opfers; das Opfer ist christliche Wesensform.

III. Christliches Leben und Sakrament.

Zu christlichem Leben und Opfer haben auch die Sakramente eine tiefe Beziehung. Die gebräuchliche Sakramentendefinition und die gebräuchliche Art und Weise der Behandlung der Sakramente läßt zwar diese inneren Beziehungen nicht so zum Ausdruck kommen; doch sind sie vorhanden. Die Bedeutung der Sakramente für christliches Leben und Opfer kann man kurz so fassen: Die Sakramente führen zum Opfer; sie bereiten unsere Seele zur Opferhaltung; sie sollen unsere Seele disponieren und geeignet machen zum inneren Herzensopfer als höchsten Akt der vita christiana. Treffend legt uns der Englische Lehrer den Zusammenhang zwischen Opfer und Sakrament vor, wenn er die Frage erörtert, ob im alten Bunde Opfer, Sakramente, heilige Orte und all die anderen heiligen Beobachtungen angebracht waren: „Alle Zeremonialvorschriften sind gegeben wegen des Kultes Gottes; in diesem Kultus kann man nun unterscheiden den Kultus selbst, die Personen, welche ihn darbringen, und die Hilfsmittel des Kultus. Der Kultus selbst besteht in den Opfern, welche zur Verehrung Gottes dargebracht werden; Hilfsmittel des Kultus sind die heiligen Gegenstände und Orte, wie die Stiftshütte, heilige Gefäße und ähnliches; bei den Personen, welche den Kult darbringen, kann man zweierlei beobachten: ihre Geeignetmachung zum göttlichen Kultus, welche durch eine gewisse Weihe des ganzen Volkes oder der Priester geschieht und das ist die Aufgabe der Sakramente; dann kann man die Personen auch einzeln betrachten, wie sie unterschieden werden von denen, die Gott nicht verehren und dazu sind da die heiligen Beobachtungen wie Speisen, Kleidung und ähnliches." [29]) Hier werden alle äußeren Heiligungsmittel des alten Bundes von einem großen Gedanken aus geordnet: Ziel bei allen ist der Kult Gottes und zwar, wie wir aus der Lehre des Aquinaten wissen, der innere Kult Gottes; dieser findet seinen äußeren Ausdruck im sichtbaren Opfer. Die Sakramente machen uns geeignet zum Kult Gottes und damit im besonderen zum Opfer. Noch deutlicher tritt diese Idee hervor bei Erörterung der Frage, warum der alte Bund Sakramente gehabt habe: „Sakramente im eigentlichen Sinne nennt man jene (heiligen Zeichen), welche den Verehrern Gottes gespendet wurden zu einer Weihe, durch welche sie zum Kult Gottes geweiht wurden. Der Kult Gottes aber erstreckt sich sowohl auf das ganze Volk als auch in besonderer Weise auf die Priester und Leviten, welche die Kultdiener sind; und so waren einige

[28]) I IIae q 102 a 3 ad 8m.
[29]) I IIae q 101 a 4 c.

von den Sakramenten des alten Bundes für das ganze Volk, einige in besonderer Weise für die Kultdiener. Für beide waren drei Dinge notwendig: das erste ist die Geeignetmachung für den Dienst Gottes; diese Geeignetmachung geschah allgemein für alle durch die Beschneidung ohne die niemand zu irgendeinem altbundlichen Kultusakt zugelassen wurde; für die Priester im besonderen durch die Priesterweihe." [30]) Hauptaufgabe der Sakramente ist also uns zum göttlichen Dienst geeignet zu machen; im göttlichen Dienst aber ist das Zentrum das Opfer und beim Opfer ist das Wesentliche das innere Opfer: cultus divinus est duplex: „spiritualis, qui consistit in devotione mentis ad Deum; et corporalis, qui consistit in sacrificiis et oblationibus et aliis huismodi." [31])

Was der Englische Lehrer hier lehrt über die Sakramente des alten Bundes, das hat er auch auf die Heiligungsmittel des neuen Bundes übertragen; auch hier findet er ein wesentliches Moment in der deputatio ad cultum divinum. Zunächst sieht er im Empfang der Sakramente einen Akt der Gottesverehrung;[32]) dann aber gibt er den Sakramenten im allgemeinen die Zweckbestimmung, die Seele zum Kult Gottes geeignet zu machen: „Sacramenta novae legis ad duo ordinantur; videlicet ad remedium contra peccata et ad perficiendam animam in his, quae pertinent ad cultum Dei secundum ritum christianae vitae." [33]) Aus dieser Bestimmung der Sakramente, den Menschen zur wahren christlichen Gottesverehrung zu bestimmen und geeignet zu machen, leitet dann der Aquinate die Notwendigkeit des sakramentalen Charakters als eines äußeren Kennzeichens für die Christen her. „Weil also die Sakramente die Menschen zu etwas Geistigem, das zum göttlichen Kult gehört, bestimmen, so folgt, daß durch sie die Gläubigen mit einem geistigen Kennzeichen ausgerüstet werden müssen." [34]) Klarer noch heißt es: „Zu den der gegenwärtigen Kirche (im Gegensatz zur himmlischen) entsprechende Akten des göttlichen Kultes werden die Christen durch ein ihnen eingedrücktes Kennzeichen hingeordnet." [35]) Die Sakramente machen uns somit durch Einprägung des Charakters zu den Akten der Gottesverehrung geeignet, sie ordnen uns damit auf das Opfer hin. Ja es scheint, daß nach der Ansicht des Aquinaten diese Bestimmung und Geeignetmachung zu den Akten der Gottesverehrung nach dem Ritus der christlichen Religion die primäre Funktion der Sakramente ist; die Gnade ist nur das Komplement zu dieser Hinordnung: weil wir durch die Sakramente zu den Akten der christlichen Gottesverehrung bestimmt werden, deshalb brauchen wir die Gnade, die uns erhebt und stärkt. „Der Charakter aber disponiert direkt und zunächst die Seele zur Ausführung der Akte des göttlichen Kultus; da dies

[30]) I II^{ae} q 102 a 5 c.

[31]) I II^{ae} q 102 a 5 ad 2^{m}.

[32]) „In usu sacramentorum duo possunt considerari, scilicet cultus divinus et sanctificatio hominis: quorum primum pertinet ad hominem per comparationem ad Deum, secundum autem e converso pertinet ad Deum per comparationem ad hominem." III q 60 a 5 c.

[33]) III q 63 a 1 c.

[34]) l. c. [35]) l. c. ad 1^{m}.

nun aber geeigneter Weise nicht ohne die Gnadenbeihilfe geschehen kann — wie es bei Joh. 4, 24 heißt: Jene, die Gott anbeten, müssen ihn im Geiste und in der Wahrheit anbeten — so gibt dann in Folge dieser Hinordnung die göttliche Freigebigkeit jenen, die den Charakter empfangen haben, die Gnade, durch welche sie das würdig ausführen, zu dem sie bestimmt sind, und so ist der Charakter mehr das Subjekt in Bezug auf die Akte des göttlichen Kultus als in Bezug auf die Gnade." [36]) Da der Charakter uns zu den Akten des christlichen Kultus hinordnet, ergreift er auch die Seelenkräfte, nicht die Seelensubstanz. Er inhäriert im Verstande und macht die Seele geeignet zu den Akten des Glaubens; er ergreift also unsere Erkenntniskraft und gibt die Grundlage für die Gottkenntnis des christlichen Lebens. „Der Charakter ist bestimmt zu dem, was zum göttlichen Kultus gehört; der göttliche Kult aber ist ein Bekenntnis des Glaubens durch äußere Zeichen; und dementsprechend muß der Charakter in der Erkenntniskraft der Seele sein, in welcher der Glaube inhäriert." [37]) Nach dem hl. Thomas ist somit der Weg folgender: durch die Sakramente werden wir zu den Akten der Gottesverehrung hingeordnet und geeignet gemacht; primär ordnen also die Sakramente zur Tätigkeit hin. Diese Tätigkeit erfordert aber eine Erhöhung des ganzen Seins der Seele d. h. die Gnade. Dementsprechend wird auch von den Sakramenten primär die Seelenkraft erfaßt, im besonderen der Verstand und zu den Akten der Gottkenntnis geeignet gemacht; erst nach dieser Erfassung der Seelenkraft im Charakter liegt die Erfassung der Seelensubstanz in der Gnade.[38]) Somit liegt der Schwerpunkt der sakramentalen Tätigkeit in der Geeignetmachung des Menschen zu Kultakten; höchster Kultakt aber ist das Opfer; alles sakramentale Wirken ordnet somit den Menschen zum Opfer hin.

Noch in anderer Weise legt uns der Englische Lehrer die Hinordnung der Sakramente auf das Opfer vor; er bringt den sakramentalen Charakter, der uns zu Akten der Gottesverehrung hinordnet, in direkte Beziehung zum Priestertum Christi. Der Charakter ist Teilnahme an Christi Priestertum in unseren Seelen. „Der einzelne Gläubige wird durch die Sakramente bestimmt das zu empfangen oder anderen mitzuteilen, was zum göttlichen Dienste gehört; und dazu ist im besonderen der sakramentale Charakter da: der ganze Ritus der christlichen Religion aber leitet sich her vom Priestertum Christi und so ist klar, daß der sakramentale Charakter speziell der Charakter Christi ist, dessen Priestertum die Gläubigen verähnlicht werden durch die sakramentalen Charaktere; und so ist der sakramentale Charakter nichts anderes als eine Teilnahme an Christi Priestertum, welche sich von Christus selbst herleitet." [39]) Der Gedankengang des Heiligen ist hier folgender: durch den sakramentalen Charakter werden wir zu den Akten der Gottesverehrung nach dem Ritus der christlichen Religion befähigt und hingeordnet; der ganze Ritus der christlichen Religion aber leitet sich her vom

[36]) III q 63 a 4 ad 1m.

[37]) III q 63 a 4 ad 3m.

[38]) Die These von der dispositiven Wirksamkeit der Sakramente erhält hierdurch eine theologische Unterlage.

[39]) III q 63 a 3 c.

Priestertum Christi; Christus hat in seinem Opfertod die christliche Gottesverehrung begründet; der Charakter also, der uns fähig macht, Gott zu verehren in der Art und nach dem Beispiel Christi, muß uns damit in Christi Priestertum und Opfertod eingliedern. Gott richtig verehren können in christlicher Weise, heißt Christi Priestertum und Opfertod angeglichen werden. Damit bestellt uns der sakramentale Charakter gleichsam alle zu Priestern und ist die Grundlage für das allgemeine Priestertum der Gläubigen. Zugleich aber erhellt auch hieraus die innere Hinordnung der Seele zum Opfer, welche der sakramentale Charakter ihr verleiht.

In ganz eigenartiger Weise erhellt noch die Beziehung der Sakramente zum Opfer und zum christlichen Leben aus der Stellung der heiligen Eucharistie in der Kirche. Die heilige Eucharistie ist das Geheimnis der Kirche; der Kirche tiefstes und schönstes Geheimnis, durch welches die wahre Kirche Christi sich von allen anderen Religionsgemeinschaften unterscheidet: das mysterium fidei. So muß auch in diesem Geheimnis die tiefste Eigenart christlichen Wesens und christlichen Lebens sich entfalten; so muß dies Geheimnis die innere Verbindung unserer Seele mit Gott in wirksamster Weise beeinflussen. Dies Geheimnis muß wie kein anderes das Wesen des Christentums zum Ausdruck bringen, innere Gottesgemeinschaft der Seelen zu schaffen. Denn die heilige Eucharistie stellt ja den Höhepunkt dar im Kult der Kirche: „Per modum quidem ipsius actionis pertinet ad divinum cultum Eucharistia, in qua principaliter divinus cultus consistit, in quantum est ecclesiae sacrificium.[40]) Wenn nun aber alle Sakramente eine Hinordnung auf die christliche Gottesverehrung haben, dann müssen alle anderen auf die heilige Eucharistie hinzielen. In der Tat lehrt auch so der Doctor communis; bei Lösung der Frage, ob die heilige Eucharistie das größte sei unter den Sakramenten, lehrt er: „Zweitens folgt dies aus der gegenseitigen Ordnung der einzelnen Sakramente; denn alle anderen Sakramente scheinen auf dieses hingeordnet zu sein als zu ihrem Ziele; so ist das Weihesakrament da zur Konsekration der heiligen Eucharistie; die Taufe bereitet vor auf den Empfang der heiligen Eucharistie und zu diesem Empfange wird man noch vervollkommnet durch die heilige Firmung, damit der Mensch nicht Furcht habe und sich einem so großen Sakrament entziehe; durch die Buße und die heilige Ölung wird der Mensch ebenfalls zum würdigen Empfange des Leibes des Herrn vorbereitet; auch die Ehe hat wenigstens in dem, was sie bezeichnet, eine Beziehung zur heiligen Eucharistie, da sie ja die Verbindung Christi mit seiner Kirche darstellt, welche durch das Sakrament der Eucharistie versinnbildet wird.“ [41]) So gipfelt alles sakramentale Wirken in der heiligen Eucharistie. Noch tiefer führt uns der Grund, den der Englische Lehrer im gleichen Artikel anführt, zum Beweise, daß die heilige Eucharistie das größte sei unter allen Sakramenten durch das, was in ihm enthalten ist: „Denn in diesem Sakramente der heiligen Eucharistie ist Christus selbst substantiell gegenwärtig; in allen anderen Sakramenten aber ist nur eine von Christus ausgehende Kraft enthalten.“ [42]) Und

[40]) III q 63 a 6 c.
[41]) III q 65a 3 c. [42]) l. c.

Christus ist in diesem Sakramente substantiell gegenwärtig, um unsere Seele auf das innigste mit sich zu vereinen, um die Seelenkräfte besonders den Willen innig an Gott zu ketten in heiliger Gemeinschaftsliebe, d. h. um die Seele zum höchsten Akte christlichen Lebens zu entflammen, zum Opfer vollkommener Selbsthingabe. In herrlicher Ausführung stellt uns der Aquinate dies vor: „Die Wirkung dieses Sakramentes muß bemessen werden zuerst und hauptsächlich aus dem, was in diesem Sakramente enthalten ist, und das ist Christus; und wie Christus, als er sichtbar in die Welt kam, der Welt das Gnadenleben brachte nach dem Wort Joh. 1, 17: „Gnade und Wahrheit ist durch Jesus Christus geworden," so bringt er auch in diesem Sakramente unsichtbar in die Menschenseelen kommend diesen das Gnadenleben nach dem Wort Joh. 6, 58: „Wer mich ißt, lebt meinetwegen"; dementsprechend sagt auch Cyrillus: „Das lebenspendende Gotteswort hat durch seine Vereinigung mit dem Fleische das Fleisch zu einer Lebensquelle gemacht und so ziemt es sich, daß er durch sein heiliges Fleisch und sein heiliges Blut gleichsam mit unserem Körper vereint wird, wenn wir es nach dem lebenspendenden Segen in Brot und Wein empfangen." [43]) Später heißt es dann: „Wenn dies Sakrament wirklich empfangen wird, dann wird die Gnade vermehrt und das geistliche Leben zur Vollendung gebracht; doch in anderer Weise als durch das Sakrament der Firmung, in welchem die Gnade vermehrt und vervollkommnet wird zur Standhaftigkeit gegen die äußeren Bekämpfungen der Feinde Christi: durch dies Sakrament aber wird die Gnade vermehrt und das geistliche Leben vervollkommnet dazu, daß der Mensch in sich selbst vollkommen sei in Verbindung mit Gott." [44]) Gottverbindung ist also die Wirkung dieses Sakramentes; aber es ist keine irgendwie physische Gottverbindung gemeint, sondern Gotteinheit durch Erkenntnis und Liebe, durch Akte der Hingabe an Gott in heiliger Liebe; mit anderen Worten heißt das aber: die heilige Eucharistie als Sakrament will uns zum Opfer der vita christiana entflammen. „Dieses Sakrament erteilt die Gnade geistig zugleich mit der Kraft der Liebe; deshalb vergleicht der Damaszener (de Fide orthodoxa 4, 14) dieses Sakrament mit der Kohle, die Isaias sah; denn die Kohle ist kein einfaches Holz, sondern Holz mit Feuer vereint; so ist auch das Brot der heiligen Kommunion nicht einfaches Brot, sondern ist mit der Gottheit vereint. Wie aber Gregorius in seiner Pfingstthomilie sagt (30 in Evang.): „Die Liebe Gottes ist nicht untätig, sondern wo sie vorhanden ist, wirkt sie großes," so wird auch durch dieses Sakrament, soweit die Kraft des Sakramentes in Frage kommt, nicht nur die habituelle Liebe und Tugend gegeben, sondern die Liebe wird auch zu dauernden Liebesakten angespornt nach jenem Worte 2 Korinther 5: „Die Liebe Christi drängt uns." Und so wird die Kraft dieses Sakramentes die Seele geistig erfrischen dadurch, daß sie geistig erfreut wird und gleichsam berauscht von der Süße der göttlichen Erhabenheit nach jenem Worte im Hohenlied 5: „Esset meine Freunde und trinket und berauschet euch Geliebte." [45]) Klingt uns nicht aus diesem Texte das Glück der

[43]) III q 79 a 1.
[44]) l. c. ad 1m. [45]) l. c. ad 2m.

seligen Gottschau entgegen? Wie dort die Seele berauscht ist von der Fülle Gottes, so auch in der heiligen Eucharistie.[46]) Dieses Sakrament ergreift also direkt die Aktivität der Seele; es spornt die Seele an zu heiliger Liebeshingabe an Gott; es bewirkt in der Seele das Opfer heiliger Gotthingabe. So ist die spezifische Wirksamkeit dieses Sakramentes nichts anderes als das sacrificium internum; der Höhepunkt aller sakramentalen Wirksamkeit ist also, die Seele zum sacrificium internum zu bringen. So treffen sich im eucharistischen Mysterium der Charakter des Sakraments und der Charakter des Opfers; göttliche Tätigkeit zur Heiligung des Menschen und freie menschliche Hingabe an die Gottheit. Die göttliche Tätigkeit zieht hier den Menschen zu dieser freien Hingabe, veranlaßt ihn zum sacrificium internum; die eigentliche Frucht dieses Geheimnisses aber ist das sacrificium internum; Christi Absicht in diesem Geheimnis ist, die Selbsthingabe unserer Seelen zu bewirken. Auch dieses höchste Sakrament zielt also auf das Opfer hin und damit jede sakramentale Wirksamkeit.

Für die richtige Bewertung des eucharistischen Mysteriums für das christliche Leben folgt daraus: wer aus diesem Mysterium die rechte Frucht ziehen will, muß es als Sakrament und Opfer auffassen; ja er muß der Opferhaltung den ersten Platz zuweisen, denn die sakramentale Tätigkeit zielt ja auf das Opfer hin. Eigene selbsttätige Hingabe der Seelen an Gott ist die Haltung diesem Geheimnis gegenüber. Das opus operatum in diesem Sakrament will das opus operantis unmittelbar auslösen; alles opus operatum zielt letztlich hin auf eigene Seelentätigkeit. Die Opfergedanken und Opferhaltung diesem Geheimnis gegenüber sind leider nicht immer genügend geübt worden; nur sie geben aber dem Mysterium die volle Frucht für das christliche Leben.

Sakrament, Opfer, christliches Leben bilden somit eine gerade Linie; das christliche Leben ist das hohe Ziel aller Einrichtungen des Christentums; alle äußeren Einrichtungen des Christentums wollen die Seele zu einem wahren christlichen Leben in Erkenntnis und Liebe Gottes hinführen. Im Opfer findet das christliche Leben seinen sprechenden Ausdruck; alles sakramentale Wirken aber will die Seele zum Opfer disponieren und vorbereiten; es gibt der Seele habituelle Seins- und Krafterhöhung; aber alles nur zu einem Ziele: zum sacrificium christianum, zu Gottumfangen und Gottesliebe. Alles opus operatum zielt hin auf eigene Tätigkeit; alles sakramentale Wirken soll das Innere der Seele durchdringen, damit sie fähig wird zu Akten des christlichen Lebens. Es ist der katholischen Lehre so oft der Vorwurf gemacht worden, daß sie die eigene innere Tätigkeit unterbinde und den Menschen mechanisch durch äußere Mittel heiligen wolle; nichts ist falscher als das. Die katholische Lehre trifft dieser Vorwurf nicht; im Gegenteil in der Theologie des Fürsten der Schule steht die eigene Tätigkeit der Seele an erster Stelle;

[46]) Nach der Lehre des hl. Thomas ist die hl. Eucharistie ein Vorbild unserer Gottesgemeinschaft im anderen Leben: „Fac nos, quaesumus Domine, divinitatis tuae sempiterna fruitione repleri: quam pretiosi corporis et sanguinis tui temporalis perceptio praefigurat." Postcommunio zu Fronleichnam.

alles Äußere ist nur Hilfsmittel zur inneren Tätigkeit. Wie die Lehre, muß auch die Praxis sein; besonders die Kommunionpraxis kann sich an diesen thomistischen Gedanken stets erneut befruchten. Suchen wir bei der Kommunionpraxis stets als letztes leuchtendes Ziel: das sacrificium internum der vita christiana! „Quia per interiores actus directe in Deum tendimus, ideo interioribus actibus proprie Deum colimus; sed tamen et interiores actus ad cultum Dei pertinent, in quantum per hujusmodi actus mens nostra elevatur in Deum.“ [47])

Die Lehre des Amen-em-ope, eine ägyptische Quelle des biblischen Spruchbuches

Von Professor Dr. Johannes Theis, Trier.

In den Egyptian Hieratie Papyri in the British Museum, Second Series, London 1923, hat der englische Gelehrte Wallis Budge die ägyptische „Lehre des Amen-em-ope“ zum erstenmal herausgegeben und übersetzt. H. O. Lange hat dann, Nordisk Tidsskrift udgifvet af Letterstedska, Föreningen 1924, der Kopenhagener Akademie eine neue Übersetzung jenes Weisheitsbuches vorgelegt. Auf ihr fußt die Übersetzung, die Adolf Erman unter dem Titel „Das Weisheitsbuch des Amen-em-ope,“ Orientalistische Literaturzeitung 1924 Nr. 5, veröffentlicht hat. „Der Verfasser des Buches,“ schreibt Erman (Sp. 242), „Amen-em-ope, der Sohn des Kanecht,“ war der »Kornschreiber Ägyptens«, der »Oberste der Gerste, der den Scheffel überquellen ließ und den Weizen für seinen Herrn befehligte.« Ihm lag es ob, im Namen des Königs über die neuen Ländereien zu verfügen und die Grenzsteine auf den Äckern aufzustellen, er hatte für die Opferstiftungen aller Götter zu sorgen und »gab den Leuten die Lehngüter«. Er war also ein sehr hoher Beamter. Zu Haus war er in Panopolis, wo auch »sein Sohn, das jüngste seiner Kinder«, Hor-em-ma-cheru Priester des Min war. An diesen Knaben richtet er die 30 Kapitel seiner Lehre“.

Schon Budge waren in der „Lehre des Amen-em-ope“, dessen Namen wir im folgenden Aop. abkürzen werden, zwei Stellen aufgefallen, die ihn an das biblische Spruchbuch erinnerten. In seiner Schrift „Eine ägyptische Quelle der Sprüche Salomos“, Sitzungsberichte der Preußischen Akademie der Wissenschaften 1924 XV hat dann Erman in dem Spruchbuch 11 Stellen nachgewiesen, die sich im Wortlaut, und 6 Stellen die nur im Gedankeninhalt mit Aop. berühren, und zwar an einigen Stellen so eng, daß eine zufällige Übereinstimmung ausgeschlossen ist. Die Hauptverwandtschaft mit der Lehre des Amen-em-ope zeigte die ursprünglich selbständige Spruchsammlung,

[47]) c Gentes III. 119.

Spr. 22,17 bis 24,22 in ihrem ersten Abschnitte 22,17—23,11. Auf Grund der Abhandlung Erman's schrieb Greßmann in Nr. 294 der Vossischen Zeitung vom 22. Juni 1924 einen Aufsatz, in dem er zwei weitere Übereinstimmungen hinzufügte. In einer Besprechung Erman's in der Deutschen Literaturzeitung 1924, Neue Folge, Heft 17 Sp. 1325—29, machte Sellin auf 4 weitere Berührungen aufmerksam. Ausführlicher nahm er dann zu der Entdeckung Erman's Stellung in der Deutschen Literaturzeitung, Neue Folge, Heft 26 (Sondernummer für den Orientalistentag, München 1924) Sp. 1873—81 in dem Aufsatz „Die neugefundene Lehre des Amen-em-ope" in ihrer Bedeutung für die jüdische Literatur- und Religionsgeschichte. Denselben Gegenstand hat dann Greßmann eingehend behandelt, Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft, Neue Folge, erster Band 1924 S. 272—296 in der Abhandlung „Die neugefundene Lehre des Amen-em-ope und die vorexilische Spruchdichtung Israels." Dabei hat er eine Reihe weiterer Vergleichsstellen angeführt. Hierzu kommen dann noch Jos. Linder's „Das Weisheitsbuch des Amen-em-ope" und die „Sprüche von Weisen" (Prov. 22,17=23,11), Zeitschr. für kath. Theol. 1. Quartalheft 1925, S. 138—146 und Hub. Grimmer's „Weiteres zu Amen-em-ope und Proverbien", Oriental. Literaturzeitung 28. Jhrg. Nr. 2 Febr. 1925, Sp. 57—62. In diesem Beitrag wird die Übereinstimmung zwischen dem nur griechisch erhaltenen Spr. 24,22b und Aop. 19 vermerkt.

Soviel hat die bisherige Forschung ergeben, daß für eine unmittelbare schriftstellerische Abhängigkeit von Aop. im Alten Testament nur der Abschnitt Spr. 22,17—23,11 in Frage kommen kann. Um dem Leser ein Urteil zu ermöglichen, werden im folgenden die wörtliche Übersetzung des gesichteten hebräischen Textes und die des ägyptischen Textes nach Erman und Sethe bei Greßmann gegenübergestellt.

	Spr		Aop.
22, 17.	**(Worte von Weisen.)**		
	Neige dein Ohr und höre meine Worte	c.	**Gib deine Ohren, höre, meine Worte,**
	und setze dein Herz daran, zu verstehen,		**gib dein Herz, sie zu verstehen.**
22, 18.	**Daß es angenehm ist, wenn du sie in deinem Leib bewahrst,**		**Nützlich ist, was ich sage, in dein Herz zu geben,**
			schädlich ist, es zu übertreten.
			Laß sie ruhen in dem Kasten deines Leibes,
			daß sie seien ein Schlüssel (?) in deinem Herzen.
			Wahrlich (?), wenn ein Sturmwind der Worte sein wird,
	sie allzumal festbleiben auf deinen Lippen.		**so mögen sie ein Pflock in deiner Zunge sein.**

22, 19 a. Daß sei auf Jahwe dein Vertrauen,
baβγ lehr' ich dich heute (seine Wege).

22, 19 b δ 20 a. **Ich habe dir ja doch geschrieben**
b. **dreißig als Ratschläge und Erkenntnis.**

c. 30. **Sieh' dir diese dreißig Kapitel an;**
sie sind eine Unterhaltung und eine Lehre.
Sie sind der Anführer aller Bücher,
sie unterrichten den Unwissenden.
Wenn einer sie vor dem Unwissenden liest, so wird der um ihretwegen . . . .
Erfülle dich mit ihnen, setze sie in dein Herz,
und werde ein Mann, der sie erklären kann,
wenn er als Lehrer erklärt.
Titel. Die Lehre, die Leben, und der Unterricht, der Heil gewährt,
jede Vorschrift, um unter die Räte zu kommen (?)
und die Weise, wie man unter die Hofleute (kommt)

22, 21. **um dir Wahrheit und [] Verlässigkeit zu künden,**
damit du dem, der dich schickt, Antwort bringest.

erwidern zu können eine Rede,
dem, der sie sagt,
um eine Meldung zurückzubringen, dem, der ihn gesandt hat,
um ihn richtig zu führen zu den Wegen des Lebens,
und ihn heil sein zu lassen auf Erden,
um sein Herz in einen Schrein treten zu lassen
und es fortzusteuern vom Bösen,
um einen aus dem Munde der Leute zu retten,
während er im Munde der Menschen gepriesen wird.

22, 22. **Beraube nicht den Elenden, weil er elend ist,**
und zertritt nicht den Armen am Tore;

c. 2. **Hüte dich, einen Elenden zu berauben**
und (gegen) einen Schwachen stark zu sein.

22, 23. Denn Jahwe wird ihre Sache führen,
und denen, die sie berauben, das Leben rauben.

22, 24. **Geselle dich nicht zu einem Zornmütigen**

c. 9. **Befreunde dich nicht mit dem Hitzigen**

und verkehre nicht mit einem Hitzkopf,

22, 25. Damit du ihm nicht in den Weg kommeſt
und einen Fallſtrick für dein Leben holeſt.

22, 26. Gehör' nicht zu denen, die Handſchlag geben,
zu denen, die ſich für Schulden verbürgen;

22, 27. Wenn du nicht haſt, zu bezahlen, müßte man
ſonſt dein Bett unter dir wegziehen.

22, 28. Verrücke nicht die uralte Grenze,
die deine Väter geſetzt haben.

22, 29. Ein Mann geſchickt in ſeinem Fach,
wird vor Königen auftreten.

23, 1. Wenn du mit einem Herrſchenden zum (Brot-) Eſſen ſitzeſt,
ſo achte wohl auf das, was vor dir iſt.

23, 2. Und ſetze ein Meſſer an deine Kehle,
wenn du ein Gieriger biſt.

23, 3. Gelüſte nicht nach ſeinen Leckerbiſſen;
denn es iſt trügeriſche Speiſe.

23, 4. Mühe dich nicht, Reichtum zu erwerben,
von deinem ‚Raub' laß ab.

23, 5. Gewiß läßt du deine Augen nach ihm fliegen,
aber er iſt nicht (mehr) da ...;

und nähere dich ihm (nicht), mit ihm zu plaudern.

c. 6. Entferne nicht einen Grenzſtein von den Grenzen des Ackerlandes
und reiß nicht aus die Grenzmarken (?) der Pflanzungen.

c. 30. Ein Schreiber, der in ſeinem Amte geſchickt iſt,
findet ſich würdig, ein Hofmann zu ſein.

c. 23. Iß nicht Brot vor einem Fürſten,
und ſtrecke deinen Mund nicht (gierig) vor.
Wenn du geſättigt wirſt mit unrechtmäßig Gekautem,
ſo iſt es (nur) ein Genuß in deinem Speichel.
Blick' auf die Schüſſel, die vor dir ſteht
und laß nur ſie dein Bedarf ſein.

c. 7. Mühe dich nicht, noch mehr zu ſuchen,
(wenn) dir unverſehrt iſt, was du brauchſt.
Wenn dir Reichtümer gebracht werden durch Raub,
ſo verbringen ſie die Nacht nicht bei dir.

Wenn die Erde hell wird, ſind ſie nicht (mehr) in deinem Haus;
man ſieht ihre Stelle, aber ſie ſind nicht (mehr) da.
Der Boden hat ſeinen Mund geöffnet ... ihn zu verſchlucken,
er hat ſie verſenkt in die Unterwelt.

	Sie haben sich ein genügend großes Loch gemacht,
	sie haben sich versenkt in Speicher.
Denn Flügel wird er sich machen	Sie haben sich Flügel gemacht wie Enten,
und wie ein Adler gegen Himmel fliegen.	sie sind zum Himmel geflogen.
23,6. Iß nicht Brot mit einem Mißgünstigen,	c. 11. Sei nicht gierig nach der Habe eines geringen Mannes
und laß dir seine Leckerbissen nicht gelüsten!	und sei nicht hungrig nach seinem Brote.
23,7. Denn wie ein ‚Sturm' in deiner Seele, so ist es.	Die Habe eines Geringen, die ist ein Unwetter für die Kehle
	und sie ist bitter für den Hals.
„Iß und trink", spricht er zu dir,	Wenn er sie auch mit falschen
doch sein Herz ist nicht [ehrlich] mit dir.	Eiden erwirbt (?)
	. . . . .
	Du wirst mangelhaft sein vor deinen Vorgesetzten
	und bist verrufen (?) bei deinen Gesprächen.
	Deine Schmeicheleien werden mit Flüchen erwidert,
	und deine Verbeugungen mit Schlägen.
23,8. Deinen Bissen, den du gegessen, mußt du ausspeien,	Der du den Mund mit zu vielem Brote füllst, du schluckst es hinunter,
und vergeudet hast du deine freundlichen Worte.	aber du brichst es wieder aus und so bist du dein Gutes los.
23,9. Rede keinem Toren ins Ohr;	c. 21. Leere dein Inneres nicht zu allen Leuten aus
denn er verachtet (nur) die Vernunft deiner Worte.	und schädige (damit) nicht dein Ansehen.
	Laß deine Rede nicht zu den Leuten herumgehen
	und befreunde dich nicht mit einem Schwatzhaften.
	c. 6. Sei nicht gierig nach einer Elle Ackers
23,10. Verrücke nicht die Grenze der ‚Witwe'	und greife nicht an die Grenze einer Witwe . . . .
und dring nicht ein in die Felder der Waisen!	
	Hüte dich die Grenzen der Acker anzugreifen,
23,11. Denn ihr Rechtshelfer ist stark,	damit dich der Schrecken nicht holt.
er wird ihre Sache wider dich führen.	

Textsichtende Bemerkungen: Zu Spr. 22,17: Daß an die Spitze der Teilsammlung Spr. 22,17 die Überschrift דִּבְרֵי חֲכָמִים „Sprüche von Weisen"

gehört, ergibt mit Sicherheit ein Vergleich mit LXX (Λόγος σοφῶν παράβαλλε σὸν οὖς καὶ ἄκουε ἐμὸν λόγον) und mit 24, 23a (גַּם אֵלֶּה לַחֲכָמִים „Auch folgende (ſtammen) von Weiſen." Die Übereinſtimmung mit V. 18 verlangt im Gegenſatz zu LXX im Spruchtext den Plural דִּבְרַי „meine Worte". Dieſe Form iſt im MT durch die in den Text gerutſchte Überſchrift verdrängt worden. Da לְדַעְתִּי „um zu verſtehen", wie auch LXX lehrt, als Infinitiv der Abſicht mit der Genetivendung i einwandfrei iſt, ſo darf man ſich nicht mit Erman, Greßmann und Linder von dem ägyptiſchen Seitenſtück beeinfluſſen laſſen, die Form mit dem Suffix der 2. p. pl. m. ם zu verſehen und zu überſetzen „ſie (meine Worte) zu verſtehen." Zu V. 18: Ungerechtfertigt iſt es, 18b ſtatt יַחְדָּו „allzumal" mit Sellin בְּיָתֵד kajjated „wie ein Pflock" oder mit Greßmann יָתֵד „ein Pflock" zu leſen; denn dieſes iſt an der ägyptiſchen, nicht aber an der hebräiſchen Stelle verſtändlich gemacht. 19b iſt mit Linder nach einem Teil der LXX-Handſchriften und Prokopius, die τὰς ὁδοὺς αὐτοῦ haben und nach dem τὴν ὁδὸν αὐτοῦ einiger Bücher, mit denen die ſyro-hexaplariſche Überſetzung übereinſtimmt hinter הַיּוֹם „heute" דְּרָכָיו „ſeine (Jahwes) Wege" einzuſetzen. Dieſe Lesart paßt offenkundig am beſten in den Gedankengang des Verſes. Darum iſt das דַּרְכֵי חַיִּים „Wege des Lebens" Sellin's und das אֹרְחֹתֶיךָ „deine Wege" Greßmann's abzulehnen. Zu der Redensart „Die Wege Jahwes = die Gebote Jahwes, lehren" vgl. Pſ. 25,4; 51,15 u. a. אַתָּה אֱמֶת iſt mit Kontextvokaliſation als Hervorhebung des Suffixes ךָ in לְךָ an den Anfang des V. 20 zu ziehen (Linder). הֲלֹא nonne hat hier keine fragende, ſondern die Behauptung verſtärkende ausrufende Bedeutung. Das bislang jeder auch nur einigermaßen befriedigenden Erklärung ſpottende שלשים iſt שְׁלֹשִׁים „dreißig" zu ſchreiben und zu leſen. Gleichwie nämlich Amen-em-ope ſeine auf den Titel folgende Lehre in 30 Kapitel (ägypt. „Häuſer") eingeteilt hat, ſo läßt der Verfaſſer der Sammlung Spr 22,17—24,22 auf ſeine Einleitung 22,17—21 dreißig ſelbſtändige Sprüche folgen, die er auch „die Wege Jahwes" nennt. Dabei mögen die Ausleger über die Abgrenzung der einzelnen Sprüche noch hie und da verſchiedener Meinung ſein. Schon Erman hatte im Hinweis auf die 30 Kapitel des Aop. richtig überſetzt: „Habe ich dir nicht ›dreißig‹ Sprüche geſchrieben zu Rat und Unterweiſung?", aber er hatte die Zahl auf das ganze Spruchbuch Salomons bezogen und ſie darum für ſinnlos gehalten. Wie Greßmann und Sellin alsbald bemerkten, war ſie jedoch nicht gedankenlos aus der ägyptiſchen „Vorlage" herübergenommen worden, ſondern in dem eben dargelegten Sinne. Daß hinter dem Zahlwort „dreißig" kein Nomen wie „Sprüche", „Worte" oder dergleichen ſteht, iſt nicht, wie Graf Baudiſſin bei Sellin (Sp. 1873) meint, ein „ſprachliches Unding", ſondern, wie Greßmann mit Recht betont, kann ein ſolches Nomen hier ruhig fehlen, wie auch hinter Zahlwörtern ge-

wisse Maß-, Gewichts- und Zeitangaben fehlen, wenn jeder Irrtum ausgeschlossen ist. Tatsächlich ist nach „dreißig" hinzudenken „Worte" (דְּבָרִים), wie das gleiche Wort gemäß der Überschrift 22,17 bei אֵלֶּה in der Überschrift 24,23 zu ergänzen ist. 22,20b ist übrigens bei „dreißig" die Beziehung über das pluralische „seine Wege" in 19b und die vorhergehenden Pluralsuffixe auf „meine Worte" und „Worte von Weisen" in 22,17 wahrlich noch deutlich genug. Wenn Greßmann 21a statt אִמְרֵי אֱמֶת („Zuverlässigkeitssprüche") einfach אֱמֶר „der befiehlt" lesen und nicht übersetzen will „um dich wissen zu lassen", sondern „damit du Wahrheit wissen läßest den, der befiehlt", so nimmt er dabei m. E. zu sehr Rücksicht auf das ägyptische Seitenstück. Das Nächstliegende und durch die übrige Textüberlieferung Bezeugte ist, daß להודיעך heißt „um dich wissen zu lassen", und, daß die drei folgenden Worte von 21a Sachobjekt sind. Sodann wird man sagen: Es ist an sich auffallend, und es verstößt gegen den zu erwartenden Bau des Verses als Sechsers, daß in den beiden Vershälften je eine der beiden schier gleichen Wortverbindungen אִמְרֵי אֱמֶת und אִמְרִים אֱמֶת „Sprüche, Zuverlässigkeit" vorkommen soll. 21b ist אמרים durchaus am Platze; denn wie wir sonst die Redensart הֵשִׁיב דָּבָר „Antwort, Bescheid bringen" haben, so hier in derselben Bedeutung הֵשִׁיב אֲמָרִים Der unbestimmte status absolutus ist ganz passend. Weder diese Form noch das Gepräge der Redensart läßt da auf eine so plumpe nähere Bestimmung wie אֱמֶת schließen, zumal der Gedankenhalt im Zusammenhang mit 27a, von dem 21b innerlich abhängig ist, genügend ausgesprochen ist. Anderseits wird die Berechtigung von אמרי, das 21a entbehrlich ist, sehr in Frage gestellt, dadurch, daß sich אמרים 21b als bodenständig erweist Auch scheint mir der LXX-Text ἀληθῆ λόγον καὶ γνῶσιν ἀγαθήν in V. 21 nichts anders als קְשֹׁט וֶאֱמֶת „Wahrheit und Zuverlässigkeit"=„sichere Wahrheit" vorauszusetzen. 21a ist also אמרי und 21b אמת als Doppelschreibung zu tilgen, von denen diejenige, die zuerst aufgetaucht ist, die andere verursacht haben mag. Auch der entsprechende ägyptische Text scheint nicht in Ordnung zu sein. Statt „dem, der sie sagt", erwartet man nach dem parallelen Gliede, „den, der ihn angeredet hat" (Sethe bei Greßmann). Im Ägyptischen sind dann des weitern mit „Leute" die Geringen, und mit „Menschen" die Vornehmen gemeint, wie Ps. 49,3 u. 62,10. „Der Schickende" ist hier wie auch Spr. 10,26 „der Auftraggeber." 24b und 25a sind keineswegs, wie Linder mit Bickell meint, die Verba zu vertauschen. Dagegen spricht gerade die LXX. Dem das Μήποτε μαθῇς 25a geht sicher auf אָלַף, das im Pi „lehren" heißt, zurück. Der Sinn des MT 25a ist: „Sei nicht gebunden an seine Wege"=„treffe ihn nicht auf dem Wege", „komme ihm nicht in den Weg" oder „in die Quere", nicht wegen der Gefahr der Ansteckung, sondern wegen seiner Gefährlichkeit. Letzteres lehrt Sir. 8,15—16 (Vulg. 18—19). Nur so ist

auch 25b verſtändlich. V. 29 iſt חָזִיתָ am Anfang des Verſes mit den Schlußworten בַּל יִתְיַצַּב לִפְנֵי חֲשֻׁכִים „Du haſt geſehen: er wird nicht vor Niedrigen ſtehen“ iſt im Rahmen des jetzigen Textbeſtandes — falls nicht ein Stück ausgefallen iſt, mit dem Sinn „der (oder den) Unfähigen“ — nicht anders zu verſtehen als Gloſſe, die das „vor Königen ſtehen“ durch Verneinung des Gegenteils erläutert und einſchärft. Greßmann ſtreicht חָזִיתָ und hält die mit בַּל beginnenden Schlußworte für eine „Korrektur“ (des Spruches) in der republikaniſchen Zeit nach dem Exil. Dann wäre wohl zu überſetzen: „nicht einmal vor Niedrigen wird er ſtehen“ = Dienſt tun. Zu 23,2a: Sellin überſetzt: „und mache ein Gehege (שׂכין ſonſt als „Meſſer“ gedeutet) gegen dein Schlingen“. Mangels genügender Vorzüglichkeit kann dieſe Erklärung die ganze Überlieferung nicht ſchlagen. Willkürliche Umdichtung iſt Greßmanns Vorſchlag, das maſſoretiſche שַׂכִּין „Meſſer“ durch שָׂשׂוֹן „Freude“ zu erſetzen. Bei der Textſichtung kommt es doch einzig darauf an, zu ermitteln, was der Schriftſteller tatſächlich geſchrieben hat, und nicht darauf, wie er ſich hätte beſſer ausdrücken oder enger an ſeine Vorlage anſchließen können oder ſollen. Deshalb kann nur an gänzlich unhaltbaren Stellen eine Vermutung gegen die Geſamttextüberlieferung in Frage kommen und zwar in der Regel nur eine ſolche, welche die Verderbnis erklärt. Dem hebräiſchen Wortlaut kommt die „jüngere Faſſung“ des ägyptiſchen Spruches im Papyrus Priſſe (überſetzt von Erman, Die Literatur der Ägypter S. 89 § 7) noch näher: Wenn du einer biſt, der da ſitzt, wo der Tiſch ſteht eines, der größer iſt als du, ſo nimm, wenn er gibt, das, was vor dich gelegt iſt. Schaue nicht auf das, was vor ihm liegt, ſondern auf das, was vor dir liegt. Schieße nicht mit vielen Blicken nach ihm; denn es iſt dem Ka. [d. i. der Lebenskraft] ein Abſcheu, wenn man nach ihm ſtößt. Weiter dagegen entfernt ſich „Die Lehre des Kagemni“ im Papyrus Priſſe (überſetzt von Erman, ebd. S. 99 § 2): „Wenn du mit vielen zuſammen ſitzeſt, ſo verabſcheue die Speiſe [d. h. ſtelle dich ſo aus Beſcheidenheit], auch wenn du ſie gern haſt; es iſt ja nur ein kurzer Augenblick, ſich zu beherrſchen, und ſchädlich iſt es, gierig zu ſein — — — Ein Napf Waſſer ſtillt ſchon den Durſt, und hat man den Mund voll . . ., ſo ſtärkt das ſchon das Herz. Eine gute Sache, vertritt das Gute, ein wenig vom Kleinen vertritt das Große [d. h. eine einfache gute Speiſe genügt dir ſtatt der beſſeren: Erman). Ein Elender iſt es, wer gierig iſt für ſeinen Leib.“ (Bei Greßmann S. 276). V. 4a fehlt ein Wort für „Reichtum“, auf das ſich die in V. 5 folgenden dritten Perſonen beziehen können. Da 4a übrigens um eine Hebung zu kurz iſt, und da das Hifil הֶעְשִׁיר ſowohl in der Bedeutung „bereichern“ als auch „reich werden“ mit dem Acc עֹשֶׁר „Reichtum vorkommt, ſo dürfen wir annehmen, daß dieſes Wort, da ſeine Konſonanten vorhergehen, als Dittographie ausgefallen iſt.

4b ist מִבִּינָתֶךָ „von deiner Einsicht“ (laß ab) sehr unbefriedigend. Nach der Buchstabenähnlichkeit und dem parallelen Sinn zu 4a käme die von Sellin vorgeschlagene Verbesserung מִבִּזָּתֶךָ „von deiner Beute, Raube“ (laß ab) in Betracht. Diesen Vorschlag zieht auch Greßmann mit Recht seinem eigenen מִבִּצָּעֲךָ „von deinem ungerechten Gewinn“ vor. 5a תָּעִיף „fliegt“ 3. p s. f. imperf. als Ketib und תָּעִיף als Qere, „du läßt fliegen“, ist fraglich. Nach dem ἀπιστήσῃ der LXX wäre zu erwarten תָּשִׁית „du setzest, richtest“ (deine Augen). Mit allem Vorbehalt wollen wir es bei dem massoretischen Qere lassen. Greßmann's Verbesserung תִּתְבּוֹנֵן עֵינְךָ „wenn dein Auge darauf achtet“, geht zuweit vom Text ab. Die Frageartikel הֲ hat Ausruffinn. 7a lesen wir mit Sellin und Greßmann statt שָׁעַר „er berechnet“ שַׁעַר „Sturm“ danach mit Greßmann das Suffix ךָ statt וֹ bei נַפְשׁוֹ. Der Gedanke ist: Das Essen bei einem Mißgünstigen ist in deiner Seele, d. h. bei oder in dir wie ein Sturm, ein Unwetter; es bekommt dir nicht gut, wie es in V. 8 ausgeführt wird. Er sagt zwar: „Iß und trink“, aber ist nicht aufrichtig. Ein solches Benehmen ist zum Erbrechen ekelhaft, und die freundlichen Worte, die du dabei redest, sind reinste Vergeudung. V. 10a lies um der Entsprechung mit dem zweiten Versglied willen אַלְמָנָה „Witwe“ statt עוֹלָם „Uraltertum.“

Die Lehre des Amen-em-ope ist nach dem Urteil der hochangesehenen Ägyptiologen Erman und Sethe frühestens im zehnten vorchristlichen Jahrhundert verfaßt. Erman hält es sogar für möglich, daß sie sehr jung ist. Das Buch erfreute sich ebenso, wie „die Weisheit des Ani“, der es am nächsten kommt, eines solchen Ansehens, daß es in den Schulen benutzt wurde. Von „der Weisheit des Ani“ wissen wir das aus einem Schreibhefte in Berlin und von der Lehre des Amen-em-ope aus einer Schreibtafel in Turin, die Erman in einer Abschrift Gardiner's kennt. Aop's Schrift hat die übliche Form der Lehre des Vaters an seinen Sohn. Dadurch, daß sie in 30 benummerte Kapitel eingeteilt ist, unterscheidet sie sich im allgemeinen von dem bibblischen Spruchbuch, das namentlich in den Kapiteln 1—9 wenig Ordnung aufweist, wohl aber in dem Abschnitt 22,17—24,22 mit seinen 30 Sprüchen.

Während sich die ägyptische Spruchdichtung bis ins dritte vorchristliche Jahrtausend zurückverfolgen läßt, ist von der ältesten Spruchdichtung der Hebräer nur sehr wenig erhalten geblieben. Von Salomon wird dann 1 Kö. 5,12 berichtet, daß er 3000 Sprüche und 1005 Lieder verfaßt habe und die Bäume und Tiere besungen, d. h. wohl Pflanzen- und Tierfabeln gedichtet habe, ähnlich der Jothamfabel Ri 9,7 ff. und den Fabeln in der Sage, deren Träger der weise Achiqar in Assyrien zur Zeit Asarhaddons ist. Schon zu Salomons Zeiten war fremde Spruchweisheit in Israel bekannt und geschätzt; denn von ihm wird ja 1 Kö 5,9—11 gerühmt, daß seine Weisheit diejenige

„der Söhne des Ostens," der Ägypter und aller Edomiter übertroffen habe. Sein Handelsbetrieb mußte ihn in Verkehr mit den benachbarten Handelsvölkern der Phoniker im Norden und der Ägypter im Süden bringen. Wie viel ihm an der Freundschaft Ägyptens lag, zeigt seine Vermählung mit der Tochter des Pharao. Ihr erbaute er einen eigenen Palast; sie wird nämlich gewiß einen angemessenen ägyptischen Hofstaat mitgebracht haben. Bei diesem wird, allein schon wegen des Briefwechsels der Prinzessin mit der Heimat, „der Schreiber" nicht gefehlt haben. Gerade damals mag man in Jerusalem mit ägyptischem Schrifttum bekannt geworden sein. Als um 934 die zweiundzwanzigste, die lybische Dynastie zur Herrschaft kam, gestalteten sich die Beziehungen Ägyptens zu Juda sehr feindselig. Wann es damit wieder besser wurde, wissen wir nicht. Später finden wir, daß die mächtige Kriegspartei in Juda zur Zeit des Königs Ezechias ägyptenfreundlich war und gegen alle Warnungen des Propheten Isaias auf ein Bündnis mit Ägypten hinarbeitete. In jenen Zeiten wird gewiß auch ein reger geistiger Verkehr zwischen Juda und Ägypten bestanden haben. Was nun andere Völker betrifft, so kannte der Prophet Abdias um 840 v. Chr. „die Weisen" Edoms. Im Buche Job tritt Eliphaz als klassischer Vertreter der Weisheit des edomitischen Gaues Theman auf. Von den neun ursprünglich selbständigen Teilschriften des biblischen Buches der Sprüche enthält das sechste, „die Worte Agur's, des Sohnes Jaqe's aus dem (ismaelitischen Stamme) Massa", und das achte „die Weisungen für Lamuel, den König von Massa, den seine Mutter belehrte." Da nun, wie schon die oben gegebene Gegenüberstellung hinlänglich lehrt, die Übereinstimmungen nicht nur im Gedankeninhalt, sondern teilweise auch im Wortlaut zwischen dem Abschnitt Spr 22,17—23,11 mit Ausnahme der Verse 22, 26, 27 und der „Lehre des Aop." derartig sind, daß sie sich nicht als Zufälligkeiten erklären lassen, so wird man von vornherein die Möglichkeit ins Auge fassen, daß der biblische Verfasser der „Worte von Weisen" einiges von dem Ägypter entlehnt, anderes nach seinem eigenen Sinn umgearbeitet hat. Diese Möglichkeit erscheint aber als einziger Erklärungsgrund, wenn man bedenkt, daß die Lehre des Aop. gegenüber den „Worten von Weisen" schriftstellerisch durchaus selbständig dasteht, während die biblische Überschrift schon deutlich ausdrückt, daß der Verfasser von Spr 22,17—24,22 nicht aus seinem eigenen geistigen Besitz schöpfen will, also das, was er nicht zufällig mit Aop. gemeinsam hat, diesem verdankt. Auch würde Aop. das in dem Abschnitt Spr 22,17—23,11 ziemlich dicht zusammengedrängte Gemeingut, wenn er es von dort entlehnt hätte, nicht so in seiner „Lehre" verstreut haben, wie es sich dort findet, während sich leicht begreifen läßt, daß der Hebräer, das, was er von überallher aus der „Lehre des Aop." für seine „Worte von Weisen" aufnahmefähig oder verwertbar gesammelt hatte, mög-

lichſt in einem Zuſammenhang brachte. Während nun mit Spr 23,12 die enge und wörtliche Übereinſtimmung der beiden Sammlungen plötzlich abreißt, tritt, wie es ſcheint, bemerkenswerter Weiſe mit 23,13 eine andere Vorlage, nämlich die Achiqarſprüche, hervor. Von den wenigen Übereinſtimmungen des Spruchbuches mit den Sprüchen in der Achiqarſage möchte Greßmann vielleicht dieſe als die wichtigſte erſcheinen.

Spr. 23,13: Enthalte dem Knaben die Zucht nicht vor;
denn ſchlägſt du ihn mit der Rute, ſo geht er nicht zugrunde.
14: Du ſollſt mit der Rute ihn ſchlagen
und ſo ſeine Seele vor der Unterwelt bewahren.

Achiqar bei Sachan. Aram. Papyrus u. ſ. w. S. 160. Papyrus 53 Z. 3 u. 4:
Halte deinen Sohn nicht zurück vor dem Stock,
wenn du ihn [ſonſt] nicht retten kannſt.
Wenn ich dich ſchlage, mein Sohn, ſo ſtirbſt du nicht;
und wenn ich es laſſe auf [oder nach] deinem Herzen
. . . . . .

Es liegt nun kein Grund vor, anzunehmen, daß hier der Achiqarroman in der uns zufällig wieder bekannt gewordenen altaramäiſchen Geſtalt eingewirkt haben. Es iſt vielmehr eher an eine aſſyriſche keilſchriftliche Geſtalt der ſpätern Königszeit zu denken. Daß eine ſolche beſtand, war noch Klemens von Alexandrien bekannt. Denn nach ihm ſoll Demokrit die Stele des Achiqar aus dem Babyloniſchen überſetzt haben. Zu beachten iſt nun weiter, wie der Verfaſſer der „Worte von Weiſen" ſeine Einleitung (22,17 — 21) mit denſelben Worten (V. 17) beginnt, die Aop. an der Spitze ſeines 1. Kapitels, hat und dann (V. 18) zunächſt fortführt mit Worten desſelben Kapitels (V. 19) das Ziel ſeiner Sammlung angibt, (V. 20) in Anlehnung an c. 30 erklärt, daß er ſeine Sprüche in der Zahl 30 vorlege und (V. 21) mit Worten des Titels bei Aop. den Wert ſeiner Schrift angibt. Nachdem c. 1 in der Einleitung verwertet iſt, folgt als erſter Spruch, was bei Aop. 2. Kapitel iſt, die Warnung, den Armen zu berauben. Im ganzen haben von den 10 erſten Sprüchen des Hebräers 9 ihre Entſprechung bei dem Ägypter.

Trotz aller Abhängigkeit hat der jüdiſche Verfaſſer doch ſeine Vorlage durchaus verſtändnisvoll und ſelbſtändig benutzt. Zunächſt gilt dies von der Form. Im Ägyptiſchen bilden je zwei Kola einen Langvers, und zwar treten in den meiſten Fällen ſechs ſolcher Langverſe in engere ſtrophiſche Verbindung zueinander. Dieſe Langſtrophe konnte dem hebräiſchen Bearbeiter nicht behagen. „Die Sprüche Salomons" ſind in ihrem Hauptbeſtande (10—22,16) ſo gebaut, daß je zwei Kola, von denen der zweite dem erſten gegenſätzlich, begründend, erklärend oder abzielend gegenübergeſtellt iſt, einen Vers bilden, in der Regel den Sechſer als Doppeldreier. In dieſe knappe Form, die der

hebräischen Sprache von Haus aus eigentümlich ist, vermochte er die ägyptischen Sprüche nicht zusammenzupressen. So hat er sich denn mit einem Mittelding zwischen dem ägyptischen und hebräischen Spruchbau, dem meist vierteiligen Doppelvers geholfen, der bei der biblischen Gedankendichtung z. B. im Buche Job Verwendung gefunden hat. Während die Lehre des Aop. wortreich und vielfach umständlich ist, sind „die Sprüche von Weisen" sorgsam abgemessen ohne jedes überflüssige Wort. Auch inhaltlich hat der Hebräer nichts übernommen, was in seinen Gedankenkreis nicht paßte. Geschickt hat er in dem Reichtumsspruch 23,5, die Ägypten angemessenen Enten entsprechend den palästinischen Verhältnissen durch „einen Adler" ersetzt. Ebenso hat er den Spruch über die Stellung zum Besitze des Armen (Aop. 11) zu einem Spruch über die Stellung zu einem „Mißgünstigen" (22,26—28) umgebogen. Wie verschieden ist das Ziel! Während „die Lehre Aop." auf die Ausbildung eines Hofbeamten abzielt, wollen „die Worte von Weisen" die Herzensbildung eines frommen Jahwegläubigen fördern. Deshalb hat ihr Verfasser alles seiner Religion angepaßt und alles Vielgöttische und Götzendienerische ausgemerzt. Seine Sprüche sind erhabener und ganz religiös-sittlich eingestellt. Er will zum Jahwevertrauen (22,19) und zur Jahwefurcht (22,23; 23,11 und weiterhin 23,17) erziehen. Von einer einfachen Herübernahme oder Nachbildung kann bei ihm keine Rede sein.

Was nun die übrigen altbundlichen Stellen betrifft, auf die man als Berührungen mit der Lehre des Aop. hingewiesen hat, so wollen wir darüber noch kurz folgendes bemerken: Innerhalb der „Worte von Weisen" hat außerhalb des behandelten Abschnittes 22,17—23,11 noch 23,29 vielleicht Ähnlichkeit mit dem zweiten Teile des 21. Kapitels. 24,11 ist inhaltlich verwandt mit „Rufe nicht »Verbrecher« gegen einen Mann und verbirg die Art seiner Flucht" des Kapitels 8, und der nur griechisch erhaltene Versteil 24,22b: „Keine Lüge soll dem Könige von der Zunge her gesagt werden, und keine Lüge von seiner [des Untertanen] Zunge ausgehen", erinnert stark an den Anfang des 19. Kapitels bei Aop.: „Tritt nicht in das Gericht ein vor einem Fürsten und mache keine falschen Reden."

Andere Berührungsstellen im Buche der Sprüche sind dann noch:

Spr. 11,20:	Aop. c. 10.	Spr. 17,1:	Aop. c. 6.13.
„ 12,22:	„ c. 10.	„ 17,5:	„ c. 25.
„ 12,23:	„ c. 21.	„ 18,6:	„ c. 9.
„ 15,16:	„ c. 6.	„ 20,7:	„ c. 9.
„ 15,17:	„ c. 6.13.	„ 20,9:	„ c. 18.
„ 16,8:	„ c. 13.	„ 20,10:	„ c. 16.21.
„ 16,11:	„ c. 16.17.	„ 20,19:	„ c. 21.

Spr. 20,22:	Aop. c. 3.21.	Spr. 27,1:	Aop. c. 18.21.22.
„ 20,23:	„ c. 16.		

in andern altbundlichen Büchern:

Lev. 19,11:	Aop. c. 25.	Pſ. 1,3:	Aop. c. 4.
1 Sa. 2,6 ff.:	„ c. 25.	Jer. 17,5—8:	„ c. 4.
Job 4,19:	„ c. 25.		

Bei allen dieſen Stellen außerhalb des Abſchnittes Spr. 22,17—23,11 bezw. 22,17—24,22 wird man keine unmittelbare ſchriftſtelleriſche Abhängigkeit annehmen können. Dieſe vereinzelt und zerſtreut vorkommenden Anklänge und Übereinſtimmungen zeigen, daß die in Iſrael wie in Ägypten von altersher heimiſche Spruchdichtung bei beiden Völkern ſelbſtändig zu ähnlicher und hie und da gar gleicher ſprachlicher Prägung handgreiflicher Lebens- oder Religionswahrheiten führte. In jahrhundertlangen Verkehr waren manche Sprüche und Redensarten von einem Volk zum andern gewandert, ſo daß ein ſpäterer Bearbeiter und Sammler einzelne niederſchrieb, ohne ſich einer Entlehnung bewußt zu ſein.

Die Abhängigkeit des bibliſchen Spruchbuches von der ägyptiſchen „Lehre des Aop." erklärt ſich Erman (S. 92) folgendermaßen: In ſaitiſcher oder perſiſcher Zeit hat ein damals in Ägypten lebender Jude das ägyptiſche Buch ins Hebräiſche oder Aramäiſche überſetzt. „Dabei erſetzte er ›den Gott‹ durch ſeinen Jahwe und auch ſonſt wird er getilgt und geändert haben, was ihm für ſein Publikum nicht zu paſſen ſchien." Dieſe Überſetzung iſt dann — von wie vielen können wir nicht ſagen — ausgeſchlachtet worden und „das Endergebnis" hiervon „ſehen wir jetzt in den Sprüchen Salomons" in dem Buche, das heute deren dritten Abſchnitt bildet. Dieſer Erklärungsverſuch Erman's hat mit Recht Widerſpruch erfahren. Der Vergleich der beiden Spruchſammlungen hat vielmehr gezeigt, daß der Hebräer die ägyptiſche Vorlage mit viel Verſtand und großem Geſchick benutzt hat. Ob er dieſe im ägyptiſchen Text oder in einer Überſetzung vor ſich hatte, läßt ſich durch nichts beſtimmen. Was aber die Zeit der Benutzung, oder was dasſelbe iſt, der Abfaſſung der „Worte von Weiſen" betrifft, ſo iſt dieſe zu jung von Erman angeſetzt. Dem die Verſe 22,29 „Ein Mann geſchickt in ſeinem Fach, wird vor Königen ſtehen" und erſt recht 24,21 „Habe Ehrfurcht mein Sohn vor Jahwe und dem König" haben unzweifelhaft das Königtum, alſo die voreziliſche Zeit, zur Vorausſetzung. Denn ein Republikaner hätte niemals ſolche Worte geſchrieben. Mir erſcheint es als das Wahrſcheinlichſte, daß die Sammlung der „Worte von Weiſen" um dieſelbe Zeit entſtanden iſt, da „die Gelehrten des Ezechias die Sprüche Salomons zuſammenſtellten", die das fünfte Schriftchen des heutigen Spruchbuches darſtellen. Denn da-

mals schlug eine neue Welle ägyptischer Bildung nach Palästina hinüber. Wann „die Worte der Weisen" ins Spruchbuch aufgenommen worden sind, wissen wir nicht. Uns aber erfreue das Licht, das die bekannt gewordene „Lehre des Amen-em-ope" in die Werkstätte altbundlicher Schriftsteller hineingeworfen hat.

Der hl. Vinzenz von Paul und die Priester

Zur Dreijahrhundertfeier der Gründung seiner Kongregation der Mission.

Von P. Lukas Thomas C. M., Niederprüm.

Am 17. April dieses Jahres sind dreihundert Jahre verflossen, seit die Kongregation der Mission (abgekürzt C. M., auch Lazaristen genannt nach ihrem alten Mutterhause St. Lazarus in Paris) ins Leben trat. Anläßlich dieses denkwürdigen Tages richtete Seine Heiligkeit Papst Pius XI. unter dem 4. März dieses Jahres ein huldvolles Schreiben an den derzeitigen Generalsuperior der Genossenschaft, Hochw. Herrn Franz Verdier (veröffentlicht in den Acta Ap. Sed. 2. Apr. 1925 S. 135), das mit den Worten beginnt: „Die Genossenschaft der Missionspriester, die Vinzenz von Paul in der Glut seines Seeleneifers vor 300 Jahren begründete, hat in diesem langen Zeitraum der katholischen Sache soviel Nutzen gebracht, daß wir es für billig und angemessen erachten, durch dieses unser Glückwunschschreiben die Jahrhundertfeier Dir und den Deinigen zu verschönern und für die Christgläubigen denkwürdiger zu machen. **Warum sollten wir nicht Gott dem Herrn gemeinsam dafür Dank sagen, daß er in seiner Vorsehung seiner Kirche einen so heiligen und tatenfrohen Priester und Euch einen so herrlichen Stifter, Vater und Gesetzgeber geschenkt hat?**" Dann gibt der Papst einen überblick über die Werke des Seeleneifers und der Caritas, denen sich Vinzenz in eigener Person gewidmet, oder die er seiner Genossenschaft als besondere Berufsaufgaben angewiesen habe: Missionen bei dem armen, damals vielfach vernachlässigten Landvolke, liebevolle leibliche wie geistliche Sorge für Gefangene und Galeerensträflinge, Unterstützung und Betreuung der Notleidenden, Bekehrung der Ungläubigen in den Heidenländern, Exerzitien für Geistliche wie Laien in den Häusern der Genossenschaft, Leitung von Diözesanseminarien, Pfarreien und (Wallfahrts-) Heiligtümern. Er gedenkt der Ausbreitung der Genossenschaft noch zu Lebzeiten des heiligen Stifters nicht nur in Frankreich, sondern auch in Italien, Polen, Irland, Schottland und der sogenannten Berberei (Algerien und Tunesien); er stellt fest, daß sie gegenwärtig in allen Erdteilen ihre Arbeitsfelder habe, spricht im einzelnen von 15 ihr anvertrauten Apostolischen Vikariaten und 100 Klerikalseminarien und weist auf die zahlreichen apostolischen Arbeiter hin, die ihre mühevolle Laufbahn zum Teil mit dem Martertode gekrönt und besiegelt hätten, wie der selige Johann Gabriel Perboyre, der selige Franz Regis Clet und andere, deren Seligsprechungsprozeß die Kirche bereits eingeleitet habe, unter denen er den ehrwürdigen Bischof Justinus de Jacobis, zweiten Apostel von Abessi-

nien, namentlich erwähnt. Zu all diesem opfer- und segensreichen Wirken in der 300jährigen Vergangenheit und in der Gegenwart sowie zu der treuen Bewahrung des ursprünglichen Geistes beglückwünscht der Heilige Vater die Kongregation und erteilt ihr den Apostolischen Segen zu weiterer seeleneifriger Arbeit.

Die Absicht des Papstes, durch dies Apostolische Schreiben die Dreijahrhundertfeier „für die Christgläubigen denkwürdiger zu machen", mag es rechtfertigen, wenn auch der „Pastor bonus" von diesem Ereignis Notiz nimmt und seinen priesterlichen Lesern einmal den heiligen Stifter der Missionspriester vor Augen stellt, und zwar nicht so sehr als den Helden und Apostel der Caritas, „unerreicht in allen Landen" (wie ihn der protestantische Caritasmann Wichern nennt), sondern vielmehr in seinen Beziehungen zu den Priestern, für die Vinzenz gearbeitet und für deren Dienst er auch seine Missionspriester bestimmt hat. Leider ist er in dieser Hinsicht noch längst nicht genügend bekannt und gewürdigt, und doch bietet vielleicht die ganze neuere Kirchengeschichte keinen Mann, dessen nähere Bekanntschaft für den Priester, für den sogenannten Weltpriester speziell, auch nur annähernd so lohnend, so belehrend, erhebend und veredelnd wäre, wie die Vertrautheit mit dem Lebensbilde und den Grundsätzen des heiligen Vinzenz von Paul. Gehört er doch nicht nur seinen Söhnen und Töchtern im engeren Sinne, den Lazaristen und Barmherzigen Schwestern, nicht nur seinem Heimatlande Frankreich, das mit Recht auf ihn stolz ist, sondern allen Nationen und Ständen ohne Unterschied an; ganz besonders nahe aber steht er den Priestern, für die sein Herz hienieden in inniger Liebe schlug. Er war den Priestern zeitlebens ein einsichtiger, wohlmeinender Freund und Ratgeber, ein selbstlos besorgter Vater, der ihre Interessen förderte, als wären es die seinigen; er war und bleibt für alle Zeiten durch sein Leben und sein Wirken eine glänzende Apologie des katholischen Priesterstandes, er beweist der Welt mit überzeugendster Anschaulichkeit die unerschöpfliche Fruchtbarkeit und die unvergleichliche Segensfülle des katholischen Priestertums. Er hat in einer Zeit, wo die Bedeutung des bloßen Glaubens einseitig auf Kosten der guten Werke übertrieben wurde, unter den ersten Männern der sog. Gegenreformation die Göttlichkeit der alten Kirche aus ihren Früchten, den aus dem Glauben geborenen Liebeswerken, unwiderleglich ad oculos demonstriert. Er ist durch seine Persönlichkeit ein lebendiges, leuchtendes Vorbild der Heiligkeit für den Klerus, das aber nicht durch unerreichbare Erhabenheit blendet und entmutigt, sondern durch den Zauber schlichter Natürlichkeit und gewinnender Freundlichkeit ermutigt und anzieht.

Das Officium proprium vom 19. Juli, wie es für die Kongregation der Mission von Rom gutgeheißen ist — nebenbei bemerkt, eines der reichsten, gehaltvollsten und schönsten Heiligenoffizien, die sich im ganzen Brevier befinden —, bietet in den Vesperantiphonen in knappen Zügen einen Gesamtüberblick über die apostolische Laufbahn des Festheiligen, wobei bezeichnenderweise gerade das Priestertum und seine Bedeutung zur Geltung kommt. Gott selber, der Liebhaber und Heiland der Seelen, ergreift das Wort:

„Egeni et pauperes quaerunt aquas, et non sunt.
Ego Dominus exaudiam eos, Deus Israel non derelinquam eos.
(Is. 41, 17.)
Die Elenden und Armen suchen Wasser, doch solches ist nicht da.
Ich, der Schutzgott Israels, will sie nicht verlassen."

Mit wenigen Strichen ist die herzzerreißende Drangsal des armen Volkes gezeichnet; dies Volk, von zeitlicher Not bedrückt und, was noch schlimmer, religiös verwahrlost, schreit nach Wasser. Das erfrischende, belebende Wasser, im heißen Orient so kostbar und begehrt, steht mehrfach in der Heiligen Schrift als Sinnbild der göttlichen Gnade und des übernatürlichen Lebens (vergl. Is. 56, 1. Joh. 4. 10, 13). Dies übernatürliche Leben nun scheint, zumal für das arme Landvolk, in dem Frankreich der Hugenottenkriege mit ihren Greueln, ihren Profanationen, ihren moralischen Ruinen unter dem Klerus, versiegt zu sein. Aber Gott verläßt sein Volk nicht; er greift ein:

„Suscitabo mihi sacerdotem fidelem,
Qui juxta cor meum et animam meam faciet.
Et aedificabo ei domum fidelem,
Et ambulant coram Christo meo. (1. Reg. 2, 35.)
Einen treuen Priester will ich mir erwecken
Nach meinem Herzen, der meine Wünsche erfüllt.
Ich will ihm auch ein dauernd Haus erbauen.
Vor meinem Hochgesalbten geht er ein und aus."

In Vinzenz hat er sich den treuen Priester nach seinem Herzen erweckt, der Gottes Wünsche erfüllt und in allem mit Gott sich berät (ambulabit coram Ch. meo). Er baut ihm in seiner Kongregation ein dauernd Haus, eine treue Familie, die des Vaters Geist erbt und fortpflanzt.

„Dabo vobis pastores juxta cor meum,
Et pascent vos scientia et doctrina. (Jer. 3, 15.)
Ich gebe euch Hirten nach meinem Herzen,
Die euch mit Einsicht und mit Weisheit weiden."

Durch St. Vinzenz und das Wirken seiner Söhne erhält die verwüstete und entstellte Kirche wieder gottgefällige Priester, die der religiösen Unwissenheit des Volkes abhelfen und es auf gute Weide führen.

„Labia enim sacerdotis custodient scientiam,
Et legem requirent ex ore ejus. (Mal. 2, 7.)
Des Priesters Lippen bewahren die Wissenschaft,
Aus seinem Munde sucht man Unterweisung."

Der Priester ist ja der berufene Hüter der Heilswissenschaft und der Dolmetsch des göttlichen Gesetzes. Welcher Segen strömt aber auch von einem solchen Priester auf das Volk Gottes aus!

„Inebriabo animam sacerdotum pinguedine,
Et populus meus bonis meis adimplebitur. (Jer. 31, 14.)
Der Priester Seele labe ich mit Fett (Gnadenfülle),
An meinen Gütern sättigt sich mein Volk."

Ist die Seele des Priesters mit übernatürlichem Gnadengut gesättigt und geheiligt, dann teilt er von seinem inneren Reichtum und Überfluß dem heilsbegierigen Volke mit.

In dem Hymnus zur zweiten Vesper wird Vinzenz gefeiert als „Lux cleri" — er ist noch bis zur Stunde ein Lehrmeister für die Priester, die in seiner Schule lernen, den Wohlgeruch Christi um sich her zu verbreiten:

„Te sacerdotes vel adhuc magistro
Optimum Christi referunt odorem."

In der Antiphon zum Magnifikat derselben Vesper wird die Verheißung Gottes an das alte Sion (Ps. 131, 15, 16) in der Tätigkeit unseres Heiligen als erfüllt geschaut:

„Pauperes Sion saturabo panibus,
Sacerdotes ejus induam salutari,
Et sancti ejus exultatione exultabunt.
Die Armen Sions will mit Brot ich sättigen,
Mit Heil will ich umkleiden seine Priester,
Und seine Frommen sollen jauchzen."

Unendlich viel verdankt der Priesterstand dem heiligen Vinzenz. Wir Kinder einer besseren Zeit vermögen uns kaum eine Vorstellung davon zu machen, wie traurig es zur Zeit des Heiligen in Frankreich aussah, und zu welchem wissenschaftlichen und sittlichen Tiefstand der Durchschnittsklerus herabgesunken war. Die mannigfachen Ursachen dieser beklagenswerten Zustände, die auf politischem wie sozialem Gebiete liegen, können hier nicht ausführlich behandelt werden. Vor allem war die wissenschaftliche und aszetische Vorbildung für den geistlichen Stand in jeder Beziehung mangelhaft. Priesterseminarien gab es noch nicht, die Reformdekrete des Tridentinums hatte das gegen Rom mißtrauische Parlament noch immer nicht angenommen[1]), und so war auch

[1]) Die verspätete, erst im Jahre 1615 erfolgte Annahme der Trienter Reformbeschlüsse gibt auch die Erklärung für die befremdende Tatsache, daß Vinzenz in einem Alter von 19 Jahren und 5 Monaten zum Priester geweiht worden ist, am 23. Sept. 1600, nachdem er am 19. Sept. 1598 das Subdiakonat und genau drei Monate später, am 19. Dez. desselben Jahres, das Diakonat empfangen hatte, obschon vom Tridentinum (Sess. 23 de reform. cap. 12) für das Subdiakonat das vollendete 21. Lebensjahr, für das Diakonat das 22. und für die Priesterweihe das vollendete 24. vorgeschrieben worden war. Aus den Akten des Seligsprechungsprozesses ersieht man, daß der Promotor fidei, der sog. Teufelsadvokat, kein Geringerer als der gelehrte Prosper Lambertini, Verfasser des klassischen Werkes: De Servorum Dei beatificatione et Beatorum canonizatione, 5 tom., Bononiae 1734 — der spätere Papst Benedikt XIV. — gegen Vinzenz geltend machte, daß er sich ohne Dispens zwei höhere Weihen innerhalb dreier Monate habe erteilen lassen, worauf der Verteidiger entgegnete, daß die Reformbestimmungen des Tridentinums damals in Frankreich noch nicht publiziert, also auch noch nicht verpflichtend waren. Ein zweites chronologisches Kuriosum ist, daß die ältesten Biographen unseren Heiligen um fünf Jahre älter gemacht haben, als er wirklich geworden ist. Sein Todestag steht fest, der 27. Sept. 1660, ähnlich wie der Tag seiner höheren Weihen; er ist aber nicht am 24. April 1576, sondern erst am 24. April 1581 geboren worden, wie P. Pierre Coste C. M., der gelehrte Archivar von St. Lazarus und gründlichste Vinzenzforscher, unwiderleglich nachgewiesen hat. Er ist also nicht im 85. Lebensjahre gestorben, sondern in einem Alter von 79 Jahren und 5 Monaten. Dementsprechend ist auch die Angabe im Brevier (anno aetatis suae octogesimo quinto) zu berichtigen.

das berühmte, vom heiligen Karl Borromeo als so wichtig betonte und eifrig durchgeführte Dekret über die Errichtung von Diözesanseminarien (Sess. 23. de reform. cap. 18) in Frankreich toter Buchstabe geblieben. Der Besuch der Universitäten war für die Mehrzahl der Priesteramtskandidaten zu kostspielig, die Söhne adliger Familien aber, die zur Erlangung höherer Pfründen daselbst studierten, brachten im günstigsten Falle viel trockene Schulgelehrsamkeit mit, blieben aber ohne tiefe religiöse Durchbildung und ohne praktische Einführung in die priesterlichen und seelsorglichen Verrichtungen und hatten zudem nicht selten unter dem ansteckenden Beispiele ihrer weltlichen Kommilitonen an Frömmigkeit und guten Sitten schweren Schaden gelitten. Die fromme Gräfin von Gondi, die im Leben unseres Heiligen eine so bedeutende Rolle spielt, pflegte auf Reisen, wenn sie bei den verschiedensten Geistlichen beichten mußte — incredibile dictu — eine Abschrift der Absolutionsformel in usum confessarii bei sich zu führen, da sie aus Erfahrung wußte, daß sie deren Kenntnis nicht bei jedem Beichtvater voraussetzen durfte!

Mit der Unwissenheit ging die Unsittlichkeit Hand in Hand. Durch Trunksucht und Lasterhaftigkeit war ein großer Teil des Klerus so tief gesunken, daß der ehrwürdige Priestername vielfach als ein Schimpfwort galt und mit „verkommener Mensch" gleichbedeutend war. In welch grauenhaften Abgrund läßt uns ein Bischof blicken, der an Vinzenz schreibt: „Ich erschaudere, wenn ich daran denke, daß es in meinem Bistum nahezu 7000 Priester gibt, die der Trunksucht oder dem Laster ergeben sind, und die alle Tage an den Altar treten und keinen Beruf haben." Und ein anderer: „Abgesehen von dem Kanonikus Theologus meiner Kathedrale wüßte ich unter allen Priestern meiner Diözese keinen einzigen anzugeben, der imstande wäre, ein geistliches Amt zu verwalten." Wir werden unten, wenn wir Vinzenz über die Würde des Priesters und das Wirken des guten Priesters reden hören, noch weitere Belege für die schwere Reformbedürftigkeit eines großen Teiles des damaligen Klerus vernehmen.

Wie half Vinzenz dieser Not ab? Das Brevier sagt: „Quantum autem augendae cleri disciplinae adlaboraverit, testantur (1) erecta majorum clericorum seminaria, (2) collationum de divinis inter sacerdotes frequentia, (3) sacrae ordinationi praemittenda exercitia, ad quae sicut ad pios laicorum secessus Instituti sui domicilia libenter patere voluit.

Als der eifrige Bischof von Beauvais, Augustin Potier, in dessen Bistum von Vinzenz selbst oder von den Seinigen in fast allen Landpfarreien Missionen abgehalten worden waren, eines Tages ihn drängte, ihm doch ein Heilmittel zur Besserung seines Klerus anzugeben, sagte Vinzenz: „Hochwürdigster Herr, es ist unmöglich, Priester zu bessern, die im Laster grau geworden sind; ein schlechter Geistlicher bekehrt sich fast nie. Um den Klerus zu erneuern, muß man bei denen anfangen, die erst noch geweiht werden sollen, nicht bei denen, die schon Priester sind. Lassen Sie nur diejenigen zu den heiligen Weihen zu, die Sie wegen ihrer Kenntnisse und Sitten für wirklich berufen halten, und fordern Sie von ihnen eine

möglichst lange Vorbereitung, um sie für ein so heiliges Amt geeignet zu machen."

In Verfolg dieser Anregung entschloß sich der Bischof, die Weihekandidaten für mehrere Wochen in seine eigene Wohnung aufzunehmen, um sie während dieser Zeit durch regelmäßige Vorträge und Übungen in allem unterrichten zu lassen, was sie wissen und tun mußten. Vinzenz selbst, begleitet von zwei Theologieprofessoren von der Sarbonne, begab sich im September 1628 nach der Bischofsstadt zur Abhaltung der ersten Ordinanden-Exerzitien. Der Oberhirte selbst eröffnete sie, die beiden Doktoren hielten nach dem von Vinzenz festgesetzten Plane ihre wissenschaftlichen Vorträge, der Heilige selbst hatte sich die aszetischen Unterweisungen und die Erklärung der Zehn Gebote vorbehalten. Er sprach dabei mit solcher Klarheit, Kraft und Salbung, daß fast alle Ordinanden bei ihm eine Lebensbeichte ablegten. Auch einer der beiden gelehrten Professoren, der mit gespanntem Interesse allen Ansprachen des heiligen Priesters angewohnt hatte, um Nutzen für seine Seele daraus zu ziehen, legte zur großen Erbauung für die Ordinanden gleichfalls bei ihm eine Generalbeichte ab.

Einige Jahre später (1631) schrieb der Erzbischof von Paris, dem der genannte Bischof von Beauvais bei einem Besuche von den herrlichen Erfolgen dieser Ordinanden-Exerzitien erzählt hatte, allen, die in seiner Erzdiözese die heiligen Weihen empfangen wollten, einen zehntägigen Exerzitienkursus im Hause der Missionspriester vor, der in dem einen Jahre sechsmal gehalten wurde. Allmählich sandten auch Bischöfe aus anderen Diözesen ihre Ordinanden vor der Weihe nach Paris, sodaß die Zahl der Teilnehmer schon bis auf hundert stieg. Die gesamte Verpflegung so vieler Ordinanden, vier- bis sechsmal jährlich für elf Tage, geschah auf Kosten der Kongregation, selbst zu Zeiten der Teuerung. Vinzenz verließ sich dabei auf die unerschöpflichen Schätze der göttlichen Vorsehung; im Notfalle verkürzte er sich und den Seinigen die Ration. Wir sind in der glücklichen Lage, noch einige Abschnitte aus vertraulichen Ansprachen zu besitzen, womit er seine Missionspriester und Laienbrüder auf bevorstehende Ordinanden-Exerzitien und deren Wichtigkeit hinwies und sie belehrte, wie sie alle durch ihren Eifer, ihre Dienstleistungen, Gebete und guten Beispiele zum Erfolge dieses so wichtigen Werkes beitragen sollten. Diese kostbaren Texte geben uns einen Begriff von der herzlichen, ungezwungenen Art, womit der Heilige zu seinen Kindern sprach; sie machen uns auch mit den Anschauungen des Heiligen über Priesterwürde und Priestereinfluß bekannt, und werfen zugleich grelle Streiflichter über die damaligen Zustände — alles Gründe, die die Länge dieser Zitate rechtfertigen mögen.[2])

[2]) Es wurde bisher von mancher für Vinzenz und seine Stiftungen interessierten Seite lebhaft bedauert, daß seine gesammelte Korrespondenz, sowie seine Konferenzen und Ansprachen ausschließlich im Besitz seiner beiden Familien blieben und nicht in den Buchhandel kamen. Wieviele Perlen aszetischer Literatur blieben damit der Oeffentlichkeit vorenthalten! Nunmehr ist der Wunsch zahlreicher Vinzenzverehrer erfüllt. Der schon genannte Archivar des Mutterhauses, P. Coste, der seit langen Jahren eine allen Anforderungen moderner Geschichtsschreibung ent-

„Der priesterliche Charakter ist eine Teilnahme am Priestertum des Gottessohnes. Er hat den Priestern die Macht gegeben, seinen eigenen Leib zu opfern und als Speise darzureichen, damit alle, die davon genießen, ewig leben sollen. Dieser Charakter ist etwas ganz Göttliches und Unvergleichliches — Macht über den Leib Jesu Christi — Die Engel sind voll Verwunderung darüber — Gewalt, die Sünden der Menschen nachzulassen — für sie ein Gegenstand großen Staunens und Dankens. Gibt es wohl etwas Größeres und Bewunderungswerteres? Hochwürdige Herren, wie groß ist doch ein guter Priester! Was vermag doch ein guter Geistlicher zu wirken! Von den Priestern hängt das Wohl des Christentumes ab. Haben nämlich gute Pfarrkinder das Beispiel eines guten Geistlichen, eines liebenswürdigen Hirten vor Augen, dann ehren sie ihn und folgen seiner Stimme und bemühen sich, ihm nachzuahmen. Wie sehr müssen wir uns bemühen, sie alle zu recht guten Priestern zu machen! Das ist ja unsere Aufgabe, und das Priestertum ist ja etwas Hocherhabenes.

Aber, mein Heiland, wenn ein guter Priester soviel Gutes zu stiften vermag, wieviel Böses richtet nicht ein schlechter an, wenn er sich der Sünde ergibt! O Gott, was hat man für Mühe, sie wieder in guten Zustand zu bringen! O mein Heiland, wie sehr müssen da die armen Missionare sich dir hingeben, um zur Heranbildung guter Geistlicher etwas beizutragen! Dieses Werk ist ja für das Heil der Seelen und den Fortschritt des Christentums das schwierigste, aber auch das erhabenste und wichtigste.

Sich der Heranbildung guter Priester widmen und dabei als die zweite Wirkursache, als Werkzeug Gottes, tätig sein heißt die Aufgabe Jesu Christi erfüllen, der es sich während seines Lebens besonders angelegen sein ließ, zwölf gute Priester, die Apostel nämlich, heranzubilden; dazu

---

sprechende Lebensgeschichte des hl. Vinzenz vorbereitet, hat als Vorarbeit dazu mit Gutheißung der Oberen ein monumentales Werk herausgegeben unter dem Titel: St. Vincent de Paul, Correspondance, Entretiens, Documents. Paris, Lecoffre, das auch im Buchhandel zu haben ist. Seit 1920 sind bis jetzt 13 Bände erschienen. Diese neue für die intime Kenntnis des hl. Vinzenz und seines Wirkens sowie für die religiöse Zeitgeschichte überhaupt unschätzbare Veröffentlichung hat vor der früheren vom Jahre 1880, die aber nicht im Buchhandel erschienen war, außer wertvollen Anmerkungen besonders den Vorzug, daß sie mehrere Hundert bisher unedierte Briefe des Heiligen enthält, sodann auch bemerkenswerte Dokumente und viele an den Heiligen gerichtete Briefe von Zeitgenossen, wodurch sie ein erhöhtes Interesse für Kirchenhistoriker, Hagiographen, Caritasforscher und Aszetiker gewinnt. S. Em., Kardinal-Staatssekretär Gasparri, richtete im Namen Pius' XI. an den Herausgeber, der dem Papste die ersten acht Bände hatte überreichen lassen, ein zu Anfang des 11. Bandes abgedrucktes Dankschreiben, worin er die veröffentlichten Briefe und Ansprachen recht treffend bezeichnet als „getreuen Spiegel eines Heiligen, der durch seine Werke die schönste Verkörperung der göttlichen Vorsehung (la plus belle incarnation de la divine Providence) während der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts gewesen ist." Es steht zu hoffen, daß auch der deutschen Leserwelt, wenn nicht die vollständige Publikation, so doch eine wohlerwogene Auswahl der wichtigsten und charakteristischsten Partien des hochinteressanten Werkes in Uebersetzungen zugänglich gemacht wird. Unsere Zitate im folgenden beziehen sich auf diese Ausgabe von Coste.

wollte er mehrere Jahre mit ihnen umgehen, um sie zu unterrichten und für dieses göttliche Amt heranzubilden.

Hochwürdige Herren und liebe Brüder, so befinden wir uns denn am Vorabende dieses großen Werkes, das Gott unseren Händen anvertraut hat. Mein Gott, morgen also sollen wir die bei uns aufnehmen, die deine Vorsehung uns zu senden beschlossen hat, damit wir im Verein mit Dir zu ihrer Vervollkommnung beitragen. Meine Herren, welch großes Werk: an der Vervollkommnung der Geistlichen arbeiten! Wer vermag die Erhabenheit dieser Aufgabe zu erfassen? Das ist das Höchste, was es gibt. Was ist in der Welt so groß wie der geistliche Stand? Fürstentümer und Königreiche sind mit ihm nicht zu vergleichen. Sie wissen es, daß die Könige nicht imstande sind, so wie die Priester Brot in den Leib Jesu Christi zu verwandeln und die Sünden nachzulassen. Sie kennen alle anderen Vorzüge, wodurch die Priester über zeitliche Größen erhaben sind. Trotzdem sendet Gott diese Leute zu uns, um sie zu heiligen. Wo findet sich etwa Ähnliches?

O arme, geringe Arbeiter! wie gering gegenüber der Würde dieser Aufgabe! Doch Gott erweist dieser kleinen Genossenschaft, der letzten und geringsten von allen, die Ehre einer solchen Aufgabe, und so müssen denn wir unsererseits unsere ganze Sorgfalt dem Gelingen dieses apostolischen Unternehmens widmen, das die jüngeren Kleriker fähig machen soll, die höheren Weihen zu empfangen und ihre Amtspflichten gut zu verrichten. Denn die einen werden später Pfarrer werden, die anderen Kanoniker, wieder andere Pröpste, Äbte, Bischöfe: jawohl, Bischöfe. Sehen Sie, das sind die Leute, die wir morgen bei uns aufnehmen werden.

Vergangene Woche fand eine Versammlung von Bischöfen statt, die ein Heilmittel gegen die Trunksucht der Priester einer gewissen Provinz suchten; sie fanden aber keins. Die Lehrer des geistlichen Lebens sagen, der erste Schritt auf dem Wege der Tugend sei, daß man Herr über seinen Gaumen werde. Jene aber, die ihrem Gaumen alles geben, was er verlangt, die bemeistert der Gaumen. Welch eine Unordnung! Sie sind seine Knechte, seine Sklaven; sie tun nur, was er will. Es gibt nichts Unwürdigeres, nichts Beweinenswerteres, als Priester zu sehen, ja sogar die Mehrzahl der Priester einer Provinz, die diesem Laster in einem Grade unterworfen sind, daß die Bischöfe sich versammeln müssen und in die größte Verlegenheit kommen, um nur ein Heilmittel zu finden, das einem solchen Unglücke abhelfen könnte. Und wie wird es erst nach alledem mit dem Volke bestellt sein!

Was aber müssen wir da nicht tun, meine Herren, uns ganz Gott hinzugeben, um dazu beizutragen, seine Diener und seine Braut von solcher Schmach zu befreien! Das soll nicht heißen, als ob alle Priester in Unordnung lebten; nein, mein Heiland, wieviel heiligmäßige Priester gibt es noch! Es kommen gar viele hierher in die Exerzitien, Pfarrer und andere, die eine ziemlich weite Reise eigens dazu machen, um ihr Gewissen in Ordnung zu bringen. Und wieviele gute und heilige Priester gibt es in Paris! Ihre Zahl ist groß. Dazu gehören die Herren, die sich hier zu den Dienstagskonferenzen versammeln, und die alle einen vorbildlichen Lebens-

wandel führen; sie alle arbeiten mit unvergleichlichem Segen. Wenn es also auch schlechte Geistliche in der Welt gibt — der schlechteste, unwürdigste und sündhafteste bin ich —, so gibt es zum Ersatz dafür auch solche, die Gott durch die Heiligkeit ihres Lebens zu großer Verherrlichung gereichen. Welch ein Glück! Gott will sich armer Leute, ohne Wissenschaft und Tugend wie wir, nicht nur bedienen, um den heruntergekommenen, unordentlichen Geistlichen wieder aufzuhelfen, sondern sogar die Guten zu vervollkommnen, wie wir es durch seine Gnade erleben. Wie glücklich sind Sie zu schätzen, meine Herren, die Sie durch Ihre Frömmigkeit, Milde, Freundlichkeit, Bescheidenheit und Demut dem Geiste Gottes in diesen Seelen vorarbeiten; wie glücklich, Gott dienen zu dürfen in der Person seiner hochstehendsten Diener; wie glücklich, ihnen durch gutes Beispiel voranzuleuchten bei den Konferenzen, bei den Zeremonienerklärungen, im Chor, im Speisesaal, kurz, überall! Wie glücklich werden wir alle sein, wenn wir durch unser Stillschweigen, unsere Zurückhaltung, unsere Liebe den Absichten entsprechen, um derentwillen Gott sie zu uns sendet! Achten wir mit besonderer Aufmerksamkeit auf alles, was ihnen angenehm sein könnte; lesen wir es ihnen an den Augen ab, machen wir es ausfindig und bringen wir es ihnen unverzüglich. Seien wir erfinderisch darin, für ihre Bedürfnisse zu sorgen und sie zu bedienen. Wenn wir es tun, dann erbauen wir sie. Man muß zu Gott viel um diese Gnade beten. Ich bitte die Priester, in dieser Meinung die heilige Messe zu lesen, und die Brüder und Kleriker, in der gleichen Meinung ihr beizuwohnen." [3])

In diesen Ordinanden-Exerzitien, die später von den Missionspriestern auch in andere Diözesen verpflanzt wurden, hatte Vinzenz die Grundlage für eine Erneuerung des geistlichen Standes geschaffen. Aber wie in den jüngeren Geistlichen die guten Eindrücke erhalten und vertiefen gegenüber dem verflachenden Einflusse eines verdorbenen Zeitalters und den bösen Beispielen älterer verkehrter Mitbrüder? Die Vorsehung gab unserem Heiligen durch einen — stets unbekannt gebliebenen — jüngeren Geistlichen selbst den Gedanken ein, die Priester regelmäßig um sich zu versammeln, um mit ihnen vertraulich die Mittel zu besprechen, wie sie den echten Geist des Priestertums bewahren und pflegen könnten. Der neue Plan wurde vom Erzbischof von Paris und vom Papste selbst befürwortet und — im Juni 1633 ins Werk gesetzt — von zahlreichen Geistlichen freudig begrüßt, die in diesen Zusammenkünften ein mächtiges Mittel der Beharrlichkeit im Guten und einen wahren Jungbrunnen für priesterliches Tugendstreben und apostolischen Seeleneifer erblickten und fanden. Diese „Dienstagskonferenz" — so genannt, weil die Versammlungen alle Dienstage im Hause der Missionspriester stattfanden — zählte zu Lebzeiten des Heiligen 300 Mitglieder und wurde eine Pflanzschule heiligmäßiger und seeleneifriger Priester. Aus ihr gingen u. a. 23 tüchtige Bischöfe und zahlreiche berühmte Geistesmänner hervor, Zierden der französischen Kirche, durch die die echte Reform sich fortschreitend in weiteren Kreisen und fernen Diözesen auswirkte. An diese segensreiche Einrichtung erinnert noch die Recollectio menstrua unserer Tage. So freudig diese Übung im

[3]) P. Coste Bd. XI. S. 7—10.

Interesse des geistlichen Tugendstrebens zu begrüßen und zu fördern ist, ein gleichwertiges Gegenstück zu der alten Vinzenzianischen Dienstagskonferenz ist sie dennoch nicht. Dafür finden zunächst die Versammlungen in zu großen Abständen statt, nur einmal im Monate. Dann steht im Mittelpunkte die Ansprache des Leiters — gewöhnlich ein Ordensmann — über einen Gegenstand, der in der Regel vorher unbekannt ist und auf den die Teilnehmer sich deshalb auch nicht vorbereiten konnten, wobei sie zudem fast nur passiv, rezeptiv sind. In den alten Konferenzen ging es wesentlich anders her. Da waren alle verpflichtet, zu Hause über einen in der letzten Konferenz vom Leiter bezeichneten Gegenstand fromm zu meditieren, und in der Versammlung selbst rief der Leiter mehrere Mitglieder auf, die dann schlicht und fromm ihre Gedanken mitteilten. Alles rednerische Gebaren, Haschen nach Wissenschaftlichkeit und Glänzenwollen waren streng verpönt. Der Leiter, statutengemäß ein Missionspriester, damals der heilige Vinzenz selbst, faßte zuletzt, wenn das Thema erschöpft schien, in einem Schlußwort in Form einer herzlichen, warmen Exhorte alles Gesagte kurz zusammen. Jede Besprechung sollte einundeinehalbe bis zwei Stunden dauern.

Man begreift, wie diese Methode nachhaltiger wirken mußte. Schon die vorherige Angabe des Themas und das private betrachtende Durcharbeiten zu Hause während der Woche mußte die Priester für den Gegenstand lebhafter interessieren und erwärmen und sie tiefer davon durchdringen, sodaß sie aufs beste vorbereitet zur Versammlung kamen. Sodann war die auf jede Schaustellung von Wissen und Rhetorik grundsätzlich verzichtende, einzig auf schlichte Gründlichkeit und gegenseitige Erbauung eingestellte Besprechung durch mehrere ganz dazu angetan, die betreffende Frage ausgiebig von den verschiedenen Seiten zu beleuchten und Geist und Herz der Teilnehmer mächtig zu ergreifen und anzuregen, zumal wenn ein Mann wie Vinzenz im Schlußwort redete, wie Gottes Geist es ihm eingab. Besonders das übernatürliche Moment fällt dabei schwer ins Gewicht: der Geist Gottes, der weht, wo er will, teilt sich doch erfahrungsgemäß reichlicher da mit, wo tiefer Glaube vorhanden ist, wo Einfalt, Demut und schlichte Frömmigkeit geübt wird, wo aufrichtiges Verlangen nach dem Heile ihm entgegenkommt, lauter Voraussetzungen, die bei den Konferenzen alten Stils wie gegeben erschienen. Cum simplicibus sermocinatio ejus (Prov. 3, 32). Ubi sunt duo vel tres congregati in nomine meo, ibi sum in medio eorum (Matth. 18, 20).

Doch hören wir darüber Vinzenz selbst in einer Ansprache, worin er den Seinen die Übung solcher Konferenzen empfiehlt: „Wenn jemand auf der Welt verpflichtet ist, von den Konferenzen zu seinem Fortschritte im geistlichen Leben einen guten Gebrauch zu machen, so sind es, wie mir scheint, die Priester der Kongregation der Mission. An sie hat sich Gott gewandt, um diese Art der Unterhaltung über einzelne Tugenden in der Welt und unter den Geistlichen einzuführen. Als ich nach Paris kam, hatte man nie von ähnlichen Konferenzen gehört; wenigstens nicht von solchen, deren Gegenstand die einem besonderen Stande eigentümlichen Tugenden und die Art und Weise, seinen speziellen Lebensverhältnissen

entsprechend gut zu leben, gewesen wäre. Wohl kannte man sogenannte Akademien, in denen man über doktrinäre Gegenstände und hier und da über gewisse Gewissensfälle handelte. So führte vor etwa fünfzig Jahren Seine Eminenz der Kardinal de Sourdis in seiner Diözese Bordeaux die Übung ein, Traktate der Moraltheologie in dieser Weise zu behandeln. Er versammelte die Pfarrer und andere Priester seiner Diözese, um ihnen so Gelegenheit zu bieten, sich in dieser Materie besser zu unterrichten, und das mit Erfolg. **Jedoch Konferenzen über ihre Standestugenden hat es unter Geistlichen bis auf uns nicht gegeben**; wenigstens habe ich nie davon gehört. Wohl zwar haben unsere frommen Religiosen die heiligen Exerzitien, so wie auch die alten Mönche sie früher kannten. Doch, wie dem auch sei, es hat Gott gefallen, sich dieser kleinen Gesellschaft zu bedienen, um sie auch außerhalb der Klöster einzuführen. Die Konferenzen sollten den frommen Priestern, die im Dienste der Seelen der verdorbenen Weltluft ständig ausgesetzt sind, nicht nur ein Gegenmittel sein, sondern auch eine Hilfe zur Vervollkommnung in ihrem Stande. Der Kongregation der Mission also gab Gott ein, sich in dieser Weise, wie wir es tun, durch die Konferenzen für die Übung der Tugenden anzuregen und zu begeistern. Es kommen dabei die Beweggründe, diese Tugenden zu üben, ihre Natur, ihre besonderen Akte, die Mittel, sie in Ausübung zu bringen, und schließlich die Verpflichtungen unseres Standes sowohl Gott als den Menschen gegenüber zur Sprache. Sehen Sie, das ist der Zweck dieser Konferenzen. Sollten wir nun die ersten sein, die sie vernachlässigen? Welche Rechenschaft hätten wir vor Gott abzulegen, wenn wir so nutzbringende, so wirksame Heiligungsmittel verachtet hätten? Die alten Väter und Anachoreten haben die Konferenzen mit heiligem Eifer gepflegt, wie Kassian es uns in einem Buche über diesen Gegenstand berichtet: **Meine eigene Erfahrung zwingt mich zu gestehen, daß nichts von allem, was ich höre oder lese oder sehe, mich so sehr rührt, so sehr anregt und so tief in mich eindringt, wie diese Konferenzen.**[4])

Der große Bossuet, der 1652 sich zu St. Lazarus unter Vinzenzens Leitung auf die hl. Priesterweihe vorbereitet hatte und schon sieben Jahre später von dem Heiligen die Einladung erhielt, selber die Vorträge für die Ordinandenexerzitien in St. Lazarus zu halten — eine ganz besondere Auszeichnung, die Vinzenz nur solchen Predigern erwies, die mit gründlicher Wissenschaft und Beredsamkeit tiefe Frömmigkeit und apostolische Einfalt verbanden — hat noch als Greis, als es sich um Vinzenzens Seligsprechung handelte, in einem noch erhaltenen Briefe an Papst Clemens XI. freudig Zeugnis abgelegt für die unauslöschlichen Eindrücke, die er in seiner Priesterjugend in diesen Dienstagskonferenzen durch Vinzenz empfangen hatte. Bischöfe, die auf der Durchreise waren, oder Geschäfte halber in Paris weilten, ließen sich die Gelegenheit nicht entgehen, diesen Konferenzen beizuwohnen, und waren davon entzückt und erbaut. Vor allem freuten sie sich auf das Schlußwort des hl. Priesters; wenn dieser aus Demut und Ehrerbietigkeit sie ersuchte, an seiner Stelle den Schluß zu

[4]) P. Coste XI. S. 13 u. 14.

machen, so weigerten sie sich entschieden, um sich nicht des Vergnügens zu berauben, ihn zu hören.

Nicht damit zufrieden, durch die Exerzitien die Priesterkandidaten auf den guten Empfang der hl. Weihen vorzubereiten und durch die wöchentlichen erbaulichen Besprechungen sie im Eifer zu erhalten, sann Vinzenz seit langem darauf, förmliche Seminarien im Sinne des Trienter Dekretes zu errichten, um die Reform des Priestertums an dessen Wurzel zu beginnen und die Diener der Altäre von Jugend auf im kirchlichen Geiste zu erziehen. Ohne sich durch das Mißlingen verschiedener von anderen gemachten Versuche entmutigen zu lassen, gründete er — abgesehen von mehreren sogenannten kleinen Seminarien, wir würden etwa sagen: geistlichen Gymnasialalumnaten für zukünftige Theologen — das erste eigentliche Priesterseminar 1641 in Annecy unter Bischof Juste Guérin, einem Nachfolger jenes hl. Franz von Sales, in dem Vinzenz einst das lebendige Abbild des ewigen Hohenpriesters verehrt und der seinerseits Vinzenz als den heiligsten Priester bezeichnet hatte, den er je kennen gelernt habe. Andere Diözesen folgten nach. Dem hl. Vinzenz gebührt also die Ehre, in Frankreich die ersten dauernden Seminargründungen erfolgreich durchgesetzt zu haben. Die Statuten, die Tagesordnung mit ihren Vorschriften über Studien und Andachtsübungen, wie er sie mit gewohnter Klugheit und praktischem Sinne aufgestellt hat, werden im wesentlichen noch heute in den Priesterseminarien beobachtet. Bis zur großen französischen Revolution leitete die Kongregation der Mission in Frankreich allein 54 solcher Priesterseminarien. Gott allein weiß, welche Fülle von Segen aus diesen Pflanzstätten tugendhafter, eifriger Seelsorger sich über das Land ergossen hat. Der in diesen Vinzenzianischen Seminarien herangebildete Klerus hat in der Schreckenszeit der Revolution die Feuerprobe der Glaubens- und Kirchentreue glänzend bestanden. Beweis sind die Tausende von Priestern, die unter dem Fallbeil als Märtyrer starben, die Tausende von Bekennern, die der Deportation verfielen, die zahlreichen flüchtigen Priester, die in England und Nordamerika eine Zuflucht fanden und in diesen protestantischen Ländern durch ihren reinen Wandel und ihr eifriges Wirken erfolgreiche Pioniere der katholischen Religion wurden. Auch heute noch ist nach den Volksmissionen die Heranbildung eines tüchtigen Klerus in Tugend und Wissenschaft eine der Hauptaufgaben, denen sich die Kongregation der Mission widmet, zumal in überseeischen Ländern, wo vielfach entsetzlicher Priestermangel herrscht oder die Bedingungen für einen guten geistlichen Nachwuchs durch die Schuld der politischen Verhältnisse oder infolge des sittlichen Tiefstandes des Familienlebens außerordentlich ungünstig sind. Es läßt sich kaum berechnen, was für solche Länder ein wohlgeleitetes Priesterseminar bedeutet.

Mit vorstehenden drei Werken, den Ordinanden-Exerzitien, den Priesterkonferenzen und Klerikalseminarien, ist aber Vinzenzens Tätigkeit für die Priester nicht erschöpft. Hier müßte eingehend berichtet werden, wie seine unerschöpfliche Liebe für die armen Pfarrer und Vikare in den von Krieg und Hungersnot heimgesuchten Provinzen (Lothringen, Picardie und Champagne) sorgte, wie er die Ausgehungerten und Ausge-

plünderten speiste und kleidete — sie lagen entkräftet ohne Nahrung und Heizung in den verwüsteten Pfarrhäusern und hatten, um sich gegen die grimmige Winterkälte zu schützen, vielfach nichts als die Chormäntel ihrer Kirchen —; wie er sich der Scharen der in der Verfolgung des Usurpators Cromwell aus Irland und Schottland geflüchteten Geistlichen väterlich annahm, ihnen den zeitlichen Lebensunterhalt und zugleich auch Nahrung für die Seele gab, indem er sie in ihren geistlichen Pflichten und Verrichtungen unterweisen ließ; wie er auch die vielen französischen Priester, die studienhalber oder aus Neugier und zum Zeitvertreib nach der Hauptstadt strömten und daselbst zur Schande für den geistlichen Namen oft in verrufenen Wirtschaften wohnten, sich müßig auf den Straßen herumtrieben, Meßstipendien bettelnd von Kirche zu Kirche zogen und ohne jeden frommen Sinn, oft ohne Kenntnis des Meßritus, wie geistliche Handwerker zelebrierten, in seinem Hause versammelte, ihnen daselbst Kost und Wohnung und Unterricht gab, um sie einem geregelten Priesterleben zuzuführen und ihnen, wenn sie gute Fortschritte machten, eine Anstellung zu verschaffen. Alles dies beweist, wie Vinzenz in seiner lebendigen Glaubensüberzeugung von der unvergleichlichen Würde des Priestertums für alle Priester ohne Unterschied ein warmes Vaterherz hatte, und wie er nicht nur für die Ehre der Kirche und des priesterlichen Namens eiferte, sondern auch die zeitlichen Bedürfnisse der Geistlichen sich angelegen sein ließ und zu diesem Zwecke selbst das Eigentum seiner Genossenschaft nicht schonte. Den Priestern nützliche Dienste leisten, das war sein Grundsatz, den er auch den Seinen für ihre Seelsorgsarbeiten einschärfte. Den Weltgeistlichen mit Demut und Liebe auf jede mögliche Weise dienen und helfen, nicht in selbstischen Wettbewerb mit ihnen treten, auf Missionen alles im Einvernehmen mit den Pfarrern tun, nicht das Geringste gegen ihre Willensmeinung unternehmen — das sind goldene Grundsätze, die sein praktischer Sinn und seine gereifte Erfahrung ihn gelehrt hatten, und die er seinen Söhnen als Richtschnur hinterlassen hat.

Verdient so der hl. Vinzenz durch all das Große, was er in väterlicher Liebe und erleuchtetem Eifer an den Priestern und für die Priester getan, einen Ehrenplatz unter den größten Wohltätern des geistlichen Standes, deren Andenken beim ganzen Klerus ewig gesegnet sein sollte, so ist er im Strahlenkranz seiner priesterlichen Tugenden ein schönes ermutigendes Vorbild gerade für den vielbeschäftigten Seelsorger unserer Tage, der leicht in Gefahr kommt, über der vielseitigen Arbeit für andere der ernsten, ersten Sorge für die eigene Seele zu vergessen und, indem er sich ausgibt, innerlich zu verflachen und zu verarmen. Nachdem das Brevier in knappen Zügen die lange Reihe von Vinzenzens Werken vorgeführt hat, faßt es in einem einzigen Satze im Lapidarstil die ganze Größe seines reichen Innenlebens zusammen: „Haec inter et alia gravissima negotia Deo jugiter intentus, cunctis affabilis, ac sibi semper constans, simplex, rectus, humilis: ab honoribus divitiis ac deliciis semper abhorruit, auditus dicere; rem nullam sibi placere, praeterquam in Christo Jesu, quem in omnibus studebat imitari.“ Welche Fülle von Inhalt in diesen wenigen Zeilen! Welch reichhaltiges Heiligkeitsprogramm! Wie paradox dies

friedliche Beisammensein von anscheinend unvereinbaren Dingen! Neben dieser staunenswerten, ja unbegreiflichen Vielseitigkeit des äußeren Schaffens eine so gründliche, konzentrierte Innerlichkeit, wie man sie bei einem weltentrückten Kontemplativen kaum vollkommener finden könnte: haec inter et alia gravissima negotia Deo jugiter intentus. Ein Mann, von Sorgen und Geschäften mannigfachster und verantwortungsvollster Art auf materiellem wie geistlichem Gebiete ganz in Anspruch genommen und förmlich erdrückt, und doch gegen jedermann, auch Leute niedersten Standes, von derselben unzerstörbaren Freundlichkeit und gewinnender Herzlichkeit; cunctis affabilis. Sich immer gleichbleibend; sibi semper constans; von einer inneren und äußeren Harmonie des ganzen Wesens, einer Abgeklärtheit und Ausgeglichenheit, die jemand von ihm sagen ließ: „Herr Vinzenz ist immer der Herr Vinzenz." Wegen seiner seltenen Gaben, seiner Tugenden und Leistungen bei allen Klassen der Gesellschaft, bis hinauf zum Königshofe, geschätzt und verehrt, bleibt er doch schlicht, einfach, gerade, demütig, allem, was die Welt an Ehre, Besitz und Vergnügen zu bieten vermag, im innersten Herzen abgeneigt: simplex, rectus, humilis; ab honoribus, divitiis ac deliciis semper abhorruit. Wie für Paulus (Phil. 1; 21), so ist auch für ihn Christus „das Leben", der Lebensinhalt, der Lebenswert, die Sonne, in deren Beleuchtung er alle und alles sieht, das Ideal, dessen möglichst getreue Nachahmung ihn höchste Weisheit und schönste Lebensaufgabe dünkt: auditus dicere: rem nullam sibi placere, praeterquam in Christo Jesu, quem in omnibus studebat imitari. Ein Bischof, der Vinzenz lange Jahre durch vertrauten Verkehr gekannt, bezeichnete als seine charakteristische Tugend die Nachfolge Christi. Und von dem Heiligen selbst stammt der schöne Satz: „Die Engel würden, wenn sie könnten, Fleisch annehmen, um auf Erden die Tugenden des Sohnes Gottes nachzuahmen." Dieser Gedanke hat zumal dem Priester — Sacerdos alter Christus — viel zu sagen.

Dr. Rudolf Steiner und sein Werk

Von Prof. Dr. Joseph Lenz, Trier.

„Die höchste Weisheit ist in der Wahrheit."
Dr. Rudolf Steiner.

Mit dem 30. März, dem Todestage Dr. Rudolf Steiners, des Führers der anthroposophischen Bewegung, ist diese vielumstrittene, als rätselhaft geltende Persönlichkeit, die allezeit, zumal in den letzten Jahren und Monaten, noch soviel Leben entfaltete, die seit zwölf Jahren ihr Wirtsvolk in Dornach bei Basel ständig in Atem hielt, die in den letzten zwei Jahrzehnten, zumal seit Kriegsende wie keine andere Gegenstand leidenschaftlichster Diskussion war, nun plötzlich historisch geworden und will als solche behandelt sein. Jetzt kann sie erst recht von uns eine vorurteilslose, gerechte Würdigung erheischen, wenn diese vielleicht auch dem Lebenden noch zu nahe steht, um in allem eine endgültige sein zu wollen. Es ist zwar immer peinlich, über Personen zu streiten, und doppelt peinlich, über Tote zu Gericht zu sitzen, aber die Sache, um die es sich hier handelt, Rudolf Steiners Werk ist zu sehr mit seiner Persönlichkeit verknüpft, und die Geltungsansprüche, die er für sich und seine Anhänger für ihn erheben, sind zu himmelanstrebend, als daß man an der Frage vorübergehen könnte, ob denn in Steiners Charakterbild die nötigen Vorbedingungen für eine solche Mission und die erforderliche Bürgschaft für ein derartiges Vertrauen gegeben seien.

Der Kampf um Steiner.

Etwa leichthin ein abfälliges Urteil über Persönlichkeit und Werk des „Weisen" von Dornach zu fällen, daran hindert mich schon die eine Tatsache, daß er eine Anhängerschaft gefunden hat, wie sie wohl selten einem Lebenden gegönnt war, die Tatsache, daß Tausende Anthroposophen voll Verehrung zu ihrem „Meister" aufblickten, mit ganzem Vertrauen und voller Hingabe an ihrem „Doktor" hingen, ja ihn geradezu als einen Gesandten aus höheren Sphären betrachteten. Sind es vielleicht auch größtenteils weniger urteilsfähige Geister, so doch im allgemeinen treue und gutmeinende Menschenseelen, die von ihm Rettung und Heil erwarten. Die Nachricht von seinem Tode löste bei ihnen Überraschung und tiefste Trauer aus. Was er ihnen bedeutete, das kann man ermessen an der sehr großen Zahl der Mitglieder aus allen Ländern, die zu seiner Einäscherung im Basler Krematorium und zur Bestattung am 3. April herbeiströmten. Vor allem aber, daß Männer von der Qualität des protestantischen Pfarrers Dr. Rittelmeyer aus dem lebendigen Eindruck jahrelangen Umgangs heraus mit solcher Hochachtung von Persönlichkeit und Werk Steiners sprechen, das muß doch jedem eine Mahnung zur Sachlichkeit sein. Freilich, daß auch in ihren Lobessprüchen ebenso offensichtliche, zuweilen fast krankhafte Überschwenglichkeit sich kundtut, das darf uns selbst da wiederum mißtrauisch machen. Nur einige Beispiele: Im Jahre 1921 gab Dr. Rittelmeyer ein Buch heraus, das in wenigen Monaten drei

Auflagen erlebte: „Vom Lebenswerk Rudolf Steiners. Eine Hoffnung neuer Kultur“ [1]), mit Beiträgen von Professor Dr. Hermann Beckh-Berlin, Dr. jur. Roman Boos-Dornach, Stadtbibliothekar Dr. Richard Dedo-Breslau, Dozent Dr. Richard Erikſen-Chriſtiania, Hauptprediger Dr. Chriſtian Geyer-Nürnberg, Profeſſor Dr. Hans Wohlbold-München u. a., die ihn darſtellen als bahnbrechenden Neuerer in Philoſophie, Religion, Kunſt, Pädagogik, Naturwiſſenſchaft und Politik. Der Herausgeber zitiert da das bekannte Wort, das 1907 Prof. Stumpf in ſeiner Berliner Rektoratsrede ſprach: „Die höchſte Palme menſchlicher Geiſtesarbeit harrt noch des Siegers: eine die Natur und Geiſtesarbeit gleichmäßig durchdringende Ideenwelt zu ſchaffen, die mit ſachlicher Überzeugungskraft die weiteſten Kreiſe der Forſcher bezwänge und durch ſie die gebildete Menſchheit überhaupt mit neuem Lebensblut erfüllte. Dies könnte nur einem königlichen Genius gelingen“. Dieſer „königliche Genius“, „der Mann, durch den ſich dies Wort erfüllen ſollte“, iſt Steiner . . „eine neue Stufe der Menſchheitsentwicklung iſt erreicht, der Menſch der Zukunft leuchtet auf . . . . in Steiner tritt er vor uns hin, wenn auch wieder der Meſſias anders iſt, — als alle Meſſiasbilder“. Nietzſches Verkündigung vom „Übermenſchen“ iſt „verzerrte Weisſagung deſſen, was nun da iſt“ [2]). Wenn man von den Werken der engliſch-indiſchen Theoſophie zu der Welt der Steiner-Bücher übergehe, da fühle man nebeneinander Luzifer und Chriſtus.[3]) Für den evangeliſchen Theologen Dr. Chriſtian Geyer iſt Steiner „als Perſönlichkeit vermöge der in ihm verkörperten Fähigkeiten ein Phänomen der Religionsgeſchichte“ und ſein „Hellſehen“ ſtellt ihn in die Reihe der Propheten aller Völker und Zeiten.[4]) Ernſt Boldt[5]) iſt entzückt von „dem großen Wollen und den hervorragenden Leiſtungen eines Mannes, den die Nachwelt einſt heilig ſprechen wird“ (S. 11), denn es ſind „unvergleichliche Höchſtleiſtungen menſchlichen Vermögens“ (11), eine „gigantiſch geiſtige Tat“ (S. 86). Nur die Anthropoſophie könne die Kataſtrophe der europäiſchen Völker aufhalten (17, 18, 132, 153), ihr Verkünder iſt die Erfüllung deſſen, was Nietzſche erſehnte, iſt der „über-Menſch“ (20), „der Fauſt des 20. Jahrhunderts“ (21), der „Meſſias“ (85). Er trägt nach demſelben Boldt[6]) „die lebendige Chriſtuskraft in ſich“, ſeine Syntheſe der Wiſſenſchaften „gleicht der des Jeſus von Nazareth bezüglich der alten Volksreligionen“ (261), die von ihm begründete Geiſteswiſſenſchaft iſt „über-Wiſſenſchaft“, „über-Philoſophie“ (262). „So dürfte Steiner ſelbſtverſtändlich auch als Philoſoph der größte Synthetiker aller Zeiten und Völker ſein“ (263), alles in allem, „ſein gigantiſches Werk iſt des deutſchen Geiſtes Meiſterwerk“ (297).

---

[1]) Chr. Kaiſer-Verlag in München 1921. 354 S.

[2]) Perſönlichkeit und Werk Rudolf Steiners a. a. O. S. 37.

[3]) a. a. O. S. 39.

[4]) Rudolf Steiner und die Religion. a. a. O. S. 81.

[5]) Ernſt Boldt, Rudolf Steiner, ein Kämpfer gegen ſeine Zeit. Philoſ. Reihe Bd. 19. Röſl u. Cie. München 1921. 214 S.

[6]) Ernſt Boldt, Von Luther bis Steiner. Ein deutſches Kulturproblem. Philoſ. Reihe Bd. 32. Röſl u. Cie. München 1921. 301 S. S. 10.

Ähnliche Aussprüche ließen sich zitieren von Eugène Lévy[7]), K. Unger, J. G. W. Schröder u. a. Sie finden ihren Ausklang in der Gedenkrede, die der zweite Vorsitzende der Anthroposophischen Gesellschaft, der Dichter Albert Steffen bei des Meisters Bestattung hielt. Die Basler Zeitungen geben übereinstimmend folgende Sätze wieder: „Rudolf Steiner war der wahrste, innerlich schönste, gütigste und heiligste Mensch, dem wir begegnet sind". „Wir haben keinen Flecken an diesem Menschen entdecken können". „Rudolf Steiner hat uns oft vom Gral gesprochen. Er ist der Erfüller Parzival". „Er ist so gestorben, daß wir fühlten, Christus ist in diesem Sterben".[8])

Aus dieser Verhimmelung und Vergötterung Steiners erklärt sich die Schärfe und Bitterkeit, mit der die Anthroposophen alle jene überfallen, die an ihrem Meister und seiner Lehre abfällige Kritik üben. Steiner selbst bewahrte zwar meist allen Angriffen gegenüber vornehme Zurückhaltung. Außer Besprechungen der gegnerischen Schriften in den ihm zur Verfügung stehenden Zeitschriften nahm er nur selten in Vortrag und Schrift seine Verteidigung selbst in die Hand, so vor allem gegen Max Dessoir[9]) und recht polternd gegen den katholischen Pfarrer Kully von Arlesheim.[10]) Aber einen Stab von Beschützern hatte er um sich gesammelt, der oft sehr unsachlich für den Führer eintrat, jedem Gegner schlankweg in den unglaublichsten Ausdrücken die wissenschaftliche Befähigung absprach und ihn leichtfertig angriff, ohne irgendwie auf die eigentlichen Einwürfe einzugehen. So weiß z. B. Werbeck[11]) den prinzipiellen Schwierigkeiten von Leisegang und Hauer u. a. nur Einzelheiten in kleinlicher und gehässiger Weise entgegenzuhalten. Ähnlich geht Rechtsanwalt Dr. Roman Boos[12]) gegen den obengenannten Pfarrer Kully und seinen Amtsbruder Arnet von Reinach vor, Walter Kühne[13]) gegen Dessoir, Ernst Boldt[14]) gegen Lienhard, Eucken und Nienkamp. Der berufsmäßige

---

[7]) Eugène Lévy, Rudolf Steiners Weltanschauung und ihre Gegner. 2. A. Verlag Siegfried Cronbach. 330 S. Berlin o. Jahreszahl.

[8]) „Basler Nachrichten" Nr. 94 v. 4./5. April. „Nationalzeitung" Nr. 159 v. 3. April. Von diesen beiden größten Basler Zeitungen, die sich oft genug auffällig für Steiner einsetzten, ist die erste radikal demokratisch, die zweite freisinnig.

[9]) Rudolf Steiner, „Max Dessoir über Anthroposophie". „Von Seelenrätseln." 2. Aufl. Philosophisch-anthroposophischer Verlag, Berlin 1921. S. 46—116.

[10]) Rudolf Steiner. „Die Wahrheit über die Anthroposophie und deren Verteidigung." I. Teil von „Die Hetze gegen das Goetheanum". 103 S. Verlag Goetheanum Dornach 1920. S. 1—53.

[11]) L. M. J. Werbeck, Eine Gegnerschaft als Kulturverfallserscheinung. 2 Bde. 131 u. 212 S. Verlag: Der Kommende Tag, Stuttgart 1924.

[12]) Dr. Roman Boos, „Aktenmäßige Darstellung der Hetze gegen das Goetheanum", Die Hetze gegen das Goetheanum. II. Teil. S. 54—103.

[13]) Walter Kühne, Prof. Max Dessoirs Methode, die Anthroposophie Dr. Rudolf Steiners darzustellen und zu kritisieren. 50 S. Verlag Preuß und Jünger, Breslau 1922.

[14]) Ernst Boldt, Steiner und das Epigonentum. 188 S. Philos. Reihe 66. Verlag Rösl u. Co. München 1923.

Apologet der Anthroposophen ist aber Dr. Walter Johannes Stein[15]), der bei jeder Gelegenheit als wenig vornehmer Polemiker in die Bresche springt. Daß sich mit Schmähungen einzelner Personen manchmal solche des alten Staates und der katholischen Kirche verbinden, ist doppelt bedauerlich.[16]) Besonders verübeln muß man es Steiner auch, daß er seinen jungen Schüler Sigismund von Gleich eine bittere Kampfbroschüre gegen den eigenen Vater, den katholischen Generalmajor z. D. Gerold von Gleich schreiben ließ.[17])

Gewiß soll nicht geleugnet werden, daß auch einzelne Gegner Steiners sich zu weit vorwagten und über dem Persönlichen bisweilen das einer sachlichen Diskussion würdige philosophische Problem übersahen. Zumal in der Tagespresse von Dornach, Basel und Umgebung kam es zu etwas unerquicklichen Auseinandersetzungen. Jedenfalls ist aber von unserer Seite der Kampf mit mehr Würde geführt worden als von der andern. Wenn der im Kampfe unermüdliche Pfarrer Kully[18]), der zur katholischen Kirche zurückgekehrte langjährige Steinerschüler Professor Seiling[19]), Generalmajor von Gleich[20]) und eine Reihe ehemaliger Schüler und Schülerinnen[21]) Steiners einen scharfen Ton anschlagen, erklärt sich das aus der nahen persönlichen Berührung mit der anthroposophischen Bewegung und der Schwere der Anklagen, die sie auf Grund reichen Materials gegen Steiners Person glauben erheben zu sollen. Andere führte das Studium enger Spezialgebiete zu recht abfälligen Urteilen über des Anthroposophen Werk. So nennt der holländische Gelehrte Dr. M. de Jong Steiners Arbeit über das Mysterienwesen „jeder Wissenschaftlichkeit und Phantasie bar", ihn selbst einen „Schwindler wie keinen".[22]) Ähnlich vernichtend spricht sich Bernoulli über Steiners Symbolgebrauch aus[23]). Ebenso ließen sich hart klingende Urteile nicht-

[15]) Dr. Walter Johannes Stein, Rudolf Steiner als Philosoph und Theosoph. 2. Aufl. 109 S. Verl. Der Kommende Tag. Stuttgart 1921.

Derſ., Anthroposophie als Monismus und als Theosophie. Die Tat. Febr. 1921. S. 824—831 u. ö.

[16]) Ernst Boldt, bes. in „Christentum und Sozialismus". Philos. Reihe 62. 256 S. Verl. Rösl. u. Co. München 1923.

[17]) Sigismund von Gleich, Wahrheit gegen Unwahrheit über Rudolf Steiner. 39 S. 2. Aufl. Der Kommende Tag. Stuttgart.

[18]) M. Kully, Die Geheimnisse des Tempels von Dornach. 2 Teile. 66 u. 132 S. Verlag Basler Volksblatt, Basel 1920 ff.

Derſ., Die Wahrheit über Dr. Steiner. 54 S. Verlag Otto Walter. Olten 1920. Ferner eine Reihe Flugblätter.

[19]) Max Seiling, Die anthroposophische Bewegung und ihr Prophet (Dr. Rudolf Steiner). 2. Aufl. 58 S. Verlag Karl Rohm in Lorch 1921.

[20]) Gerold von Gleich, Rudolf Steiner als Prophet. Ein Mahnwort an das deutsche Volk. 2. Aufl. 31 S. Verlag Aigner, Ludwigsburg 1921.

[21]) Eine Reihe solcher melden sich zu Wort in dem Jahrgang 1917 der „Psychischen Studien", Verlag Mutze, Leipzig.

[22]) Dr. K. H. E. de Jong, Das antike Mysterienwesen. 2. Aufl. 448 S. Verlag E. J. Brill. Leiden 1919. S. 241.

[23]) Karl Albrecht Bernoulli, Johann Jakob Bachofen und das Natursymbol. 697 S. Verlag Benno Schwabe. Basel 1924. S. 453.

anthroposophischer Fachleute über seine künstlerische und medizinische Betätigung anführen. Was endlich die im Vordergrunde des Interesses stehende weltanschauliche Seite der Anthroposophie angeht, so haben sich eine Reihe katholischer und protestantischer Schriftsteller gefunden, die sich in wohlwollender Sachlichkeit bemühen, Steiner gerecht zu werden, freilich aber doch zu einer entschiedenen Ablehnung kommen.[24]) Nur sind die Abhandlungen teilweise ziemlich ärmlich und gehen in Einzelheiten auf. Eine umfassende Darstellung und Bewertung der Anthroposophie aus ihren philosophischen Grundlagen heraus steht von katholischer Seite noch aus.

Praktisch haben die Anthroposophen stets jede gegnerische Kritik als unzuständig abgelehnt. Wenn man nun 1923 sogar in den neuen „Statuten der Anthroposophischen Gesellschaft" es ausdrücklich ausspricht, daß man jedem Urteil, „das nicht auf die Schulung gestützt ist", die Berechtigung abspreche und sich mit Außenstehenden in keine Diskussion mehr einlasse, so ist diese Methode zwar sehr einfach, aber ebenso unvereinbar mit einer Bewegung, die sich mit Vorliebe „die Geisteswissenschaft" nennt. Wer wie Steiner mit solch hochgeschraubten Verheißungen, geradezu als Prophet, wenn nicht einer neuen Religion, dann doch einer neuen Weltanschauung und Kultur vor die Menschheit hintritt, der muß sich gefallen lassen, daß er Gegenstand der Prüfung und Kritik wird. Wenn unser

---

[24]) Von kath. Seite, vgl. außer Kully, Seiling, Gleich noch:

Zimmermann S. J., Stimmen der Zeit. Bd. 79 (1910). S. 387—400, 479—495. Bd. 95 (1918). S. 328—342, 453—466, 555—574.

Laun, Moderne Theosophie und kath. Christentum. 2. Aufl. 44 S. Verl. Wilh. Bader, Rottenburg 1921.

Ernst Michel, Erkenntnis oder Offenbarung höherer Welten? Eine Streitschrift wider die Anthroposophie. 40 S. Mathias-Grünewald-Verlag. Mainz 1921.

Mager O. S. B., Theosophie und Christentum. Verlag Dümmler. Berlin 1922. 2. Aufl. 1925.

Heimbucher, Theosophie und Anthroposophie. 134 S. Verl. Manz. Regensburg 1922.

Von fremder Seite:

Karl Ludwig, Die Anthroposophie, ihr Wesen und ihre Ziele. 80 S. Verl. Frankh. Stuttgart 1922.

Kurt Leese, Moderne Theosophie. 228 S. 2. A. Furche-Verlag. Berlin 1921.

J. W. Hauer, Werden und Wesen der Anthroposophie. 2. A. 159 S. Verl. Kohlhammer. Stuttgart 1923.

Heinr. Frick, Anthroposophische Schau und religiöser Glaube. 160 S. Verl. Strecker u. Schröder. Stuttgart 1923.

Frohnmeyer, Die theosophische Bewegung. 2. Aufl. von Blum-Ernst. 148 S. Calwer Vereinsbuchhandlung. Stuttgart 1923.

Stolzenburg, Anthroposophie und Christentum. 115 S. Verl. Speyer u. Peters. Berlin 1925.

Leonhard Ragaz, Theosophie oder Gottes Reich? 80 S. Rotapfel-Verlag. Zürich-Leipzig 1922.

Friedrich Traub, Rudolf Steiner als Philosoph und Theosoph. 2. Aufl. 53 S. Verl. Mohr. Tübingen 1921. u. a.

armes gedrücktes Volk auch gewöhnt ist, daß jeden Tag eine andere Sekte sich ihm in der aufdringlichsten Weise als einzigen Erlöser anpreist[25]), so verdient doch auch da Steiner und seine Anthroposophie noch besonderes Interesse. Offenbar stehen wir an einer Wende im geistigen Leben. Der Geist der Vorkriegszeit, aus dem Materialismus geboren und unleugbar in allseitigen Bankerott verstrickt, ringt nur noch mühsam gegen einen neuen Geist, der sich schon seit der Jahrhundertwende ankündigte, aber nun nach der europäischen Katastrophe mit elementarer Gewalt durchbricht in der Politik, in der Kunst, in der Philosophie, auch auf religiösem Gebiete, im ganzen Lebensstil. Nicht nur bei der Jugend mit ihren vielen „Bewegungen", nein auch bei den Alten macht sich eine neue Mentalität geltend, ein sehnsüchtiges Suchen und bereitwilliges Greifen nach etwas scheinbar Besserem. Wenn wir auch ob der Unklarheit und Unsicherheit jenes Strebens nicht allzuviel Hoffnung darauf setzen sollen, so müssen wir anderseits auch wissen, daß es mit bloßem Ignorieren und Negieren nicht getan ist.[26]) Denn jene Erscheinungen drängen immer mehr an Kirche und Christentum vorbei oder nehmen gar feindliche Haltung an. Da ist es gerade die anthroposophische Bewegung Dr. Rudolf Steiners, die sich als ernstliche Konkurrentin des wahren Christentums fühlt. Wir Katholiken haben deshalb allen Grund, dieser Bewegung unsere Aufmerksamkeit zu schenken, um sie rechtzeitig abzuwehren oder so weit möglich aufzufangen. Es handelt sich um eine Seelenangelegenheit nicht einiger weniger, vielmehr weiter Kreise, zumal der studierenden Jugend.[27]) Gerade jetzt nach Steiners Tode drängt sich jedem die Frage auf: Was ist es denn um die Anthroposophie und ihren Propheten? Ich will nur versuchen, im Rahmen einer kurzen Lebensskizze Steiners ein Urteil über seine Person und sein Werk einzuflechten und damit zur Besinnung und zur Tat anzuregen, für die mir gerade jetzt der Augenblick zu sein scheint.

Steiners Werdegang.

Die wichtigeren Tatsachen aus Steiners Lebensgang waren zum größeren Teil schon länger bekannt und wurden nach seinem Tode durch den Schweizerischen Preß-Telegraphen verbreitet. Eine umfassende Selbstbiographie hat der Verstorbene in der von Albert Steffen redigierten und am Goetheanum-Verlag erscheinenden Zeitschrift „Das Goetheanum"

---

[25]) Vorzüglichen Stoff darüber bietet Dr. Konrad Algermissen, Christliche Sekten und Kirche Christi. II—III. Aufl. 532 S. Verlag Jos. Giesel, Hannover 1925. Spiritismus, Theosophie und Anthroposophie behandelt er nicht, „weil diese Systeme mit Christus und Christentum keinerlei Verbindung haben". (Vorw. S. 7.) Von der Anthroposophie dürfte das wohl nicht zutreffen.

[26]) Vgl. dazu Max Pribilla, Kulturwende und Katholizismus. Zur religiösen Lage der Gegenwart. Heft 6. Dr. Franz A. Pfeiffer u. Co. München 1925. 117 S.

[27]) Für Anthroposophie wirbt: Alfred Heidenreich, Jugendbewegung und Anthroposophie. Der Kommende Tag Verlag, Stuttgart 1922. 87 S. Dagegen wendet sich Emil Engelhardt, Anthroposophie und Jugendbewegung. Eine Absage an Dr. Rudolf Steiner. 48 S. Greifenverlag Rudolstadt 1922.

begonnen und bis zu seinen Erlebnissen im Jahre 1906 in 69 Kapiteln durchgeführt.[28]) Leider liegt die Fortsetzung auch im Manuskript nicht vor.

Geboren wurde Steiner am 27. Februar 1861 in Kraljevic an der ungarischen Grenze, wo sein Vater als Eisenbahnbeamter tätig war. Den nicht verstummenden Vorwurf jüdischer Abstammung wies er in den Stuttgarter Vorträgen 1920 entrüstet zurück und zeigte kleine Photographien seines katholischen Taufscheines. Seine Vorfahren mütterlicher- und väterlicherseits entstammten dem niederösterreichischen Bauernstande und seien katholisch gewesen.[29]) Nach M. Kully wären die Großeltern aus Ungarn nach Geras in Niederösterreich eingewandert.[30]) In seiner Jugend suchte sich Steiner großenteils durch Selbstunterricht weiterzubringen. Da er Eisenbahningenieur werden sollte, besuchte er die Realschule in Wiener-Neustadt. Neben der praktischen Arbeit im Haushalt der unbegüterten Eltern erarbeitete er sich als Elfjähriger selbständig Geometrie, Trigonometrie, Differenzial- und Integralrechnung. Aus Ersparnissen erwarb er sich Kants „Kritik der reinen Vernunft", die er meist während der Schulstunden studierte. Seine Arbeitsenergie geht auch daraus hervor, daß er mit 15 Jahren Mitschülern Unterricht gab. Nach Absolvierung der Realschule 1879 studierte er an der Technischen Hochschule in Wien besonders Mathematik, Naturwissenschaft und Philosophie. Von dem dortigen Betrieb der Naturwissenschaften unbefriedigt, wandte er sich schon damals, angeregt durch den Literarhistoriker Karl Julius Schroer (1825—1900) Goethes Weltanschauung und Metamorphosenlehre zu. Philosophisch hat ihn da wohl neben Franz Brentano (1838—1917), bis 1880 Professor in Wien, der auf ihn einen nachhaltigen Eindruck machte[31]), nach meiner Vermutung besonders der Herbartianer Robert Zimmermann beeinflußt (1824—1898), dessen philosophisches Hauptwerk „Anthroposophie im Umriß" (1882) auch eine idealistische Weltanschauung auf monistischer Grundlage ist. Daß jenes Werk ihn bestimmte, später seiner neuen Bewegung den Namen „Anthroposophie" zu geben, hat er selbst ausgesprochen.[32])

Neben seinen Studien wirkte Steiner als Lehrer und Erzieher in einer jüdischen Familie in Wien, wo ihm außer drei normalen Knaben auch ein elfjähriger zurückgebliebener apathischer Junge anvertraut war, den er aber angeblich durch eigens ersonnene Methoden so weit förderte, daß er

---

[28]) „Das Goetheanum. Internationale Wochenschrift für Anthroposophie und Dreigliederung." Goetheanum-Verlag Dornach. III. Jahrg. Nr. 18 bis IV. Jahrg. Nr. 13.

[29]) Sigismund von Gleich, Wahrheit gegen Unwahrheit über Rudolf Steiner. S. 11.

[30]) M. Kully, Die Geheimnisse des Tempels von Dornach. II. Teil. S. 26.

[31]) Einen Nachruf widmet Steiner Franz Brentano in der 1917 erschienenen Schrift: „Von Seelenrätseln." 2. Aufl. 265 S. Philos.-Anthropos. Verlag Berlin 1921. S. 117—196.

[32]) Dr. Rudolf Steiner, Die Aufgabe der Geisteswissenschaft und deren Bau in Dornach. Vortrag 1916. 2. Aufl. 56 S. Philosophisch-anthroposophischer Verlag. Berlin 1920. S. 7.

das Gymnasium absolvieren konnte. Wenn er später erzählte, er habe durch hellseherische Forschung festgestellt, daß die Erziehungsschwierigkeiten der Knaben auf böse Einflüsse der verstorbenen Väter zurückgingen, und habe diese dann beheben können, so kann man darin wohl einen für den Erzähler charakteristischen Anachronismus sehen.[33]) Daß er sich als Meßdiener in seiner Kindheit von dem einen Geistlichen angezogen, von anderen abgestoßen fühlte, deutete ja auch der spätere Hellseher aus der Wahrnehmung der „Aura" jener Männer, daß nämlich der eine von einem Strahlenkranz schöner Farben umgeben gewesen sei, der andere Mißfarben habe sehen lassen.[34]) Überhaupt betont er in seiner Selbstbeographie auffällig immer wieder, schon als Student „die geistige Welt als Wirklichkeit" geschaut zu haben in „geistiger Schauung". Sogar „den verstorbenen Menschen verfolgte ich weiter auf seinem Wege in die geistige Welt hinein".[35]) In seinem früheren Schrifttum ist aber davon nichts zu merken. Im Jahre 1884 begann er auf Empfehlung von Schroer, die naturwissenschaftlichen Schriften Goethes in der „deutschen Nationalliteratur" von Joseph Kürschner herauszugeben. Vier Jahre später fing seine Mitarbeit am Weimarer Goethe-Archiv an und 1890 siedelte er von Wien nach Weimar über. Von dort machte er in Rostock das philosophische Doktorexamen. Seine Dissertation hatte den Titel „Die Grundfrage der Erkenntnistheorie mit besonderer Rücksicht auf Fichte's Wissenschaftslehre".[36])

In der Wiener Zeit, die für seine ganze zukünftige geistige Haltung richtunggebend wurde, zeigte Steiner viel Interesse an der Organisation der katholischen Kirche, hatte Umgang mit einer Reihe bekannter Wiener Theologen jener Zeit, empfing zugleich aber starke freigeistige Einflüsse und ließ sich in die damals weite gebildete Kreise beherrschende Bewegung eines sog. Kulturkatholizismus hineinziehen. Bis zum 10. Lebensjahre hatte er „intensiv am Kirchendienste teilgenommen", hatte im Elternhause aber gar keine diesbezügliche Anregung gefunden. Er bezeichnet selbst seinen Vater als „Freigeist", der nie in die Kirche gegangen sei".[37]) Eine extrem intellektualistische Einstellung ist das, was ihn durch seine verschiedenen Wandlungen sein ganzes Leben begleitete. Das Bestreben, die gläubigen Fähigkeiten und Bedürfnisse der Menschheit dem logischen Geiste zu unterwerfen, wurde in ihm zur wahren Leidenschaft. Schon 1886 fühlte er in sich den um ihn wachsenden Drang, „das durch die Arbeit des Denkens zu erringen, was man einst dem Offenbarungsglauben verdankte, Befriedigung des Geistes".[38]) Und schon damals durfte seiner

[33]) Kully, Die Geheimnisse des Tempels von Dornach, II. Teil, S. 27, nennt es „Aufschnitt eines theosophischen Schlaumeiers".

[34]) Dr. Geyer, Theosophie und Religion, Theosophie und Theologie. Nürnberg, Fehrle u. Sippel, 2. Aufl. 1919.

[35]) „Mein Lebensgang". „Das Goetheanum" III. Jahrg. Heft 27. S. 209. Vergl. S. 218 u. ö. [36]) Philos. Doktordiss. 46 S. Rostock 1891, ohne Verlag.

[37]) „Mein Lebensgang." „Das Goetheanum." III, 22. S. 169.

[38]) Rudolf Steiner, Grundlinien einer Erkenntnistheorie der Goetheschen Weltanschauung. 2. Aufl. 112 S. Der Kommende Tag Verlag, Stuttgart 1924. S. 3.

Ansicht gemäß „der Offenbarung gegenüber nichts zugelassen werden, wofür nicht innerhalb des Denkens sachliche Gründe da sind".[39]) Ein ungeheuerer Geltungstrieb, um nicht zu sagen Ehrgeiz steigerte noch seine ungewöhnlichen Kräfte. Seine außerordentliche Begabung stellt eine merkwürdige Mischung von Verstand und traumhafter innerer Versenkung dar. Er hatte ein feines Gefühl für die jeweiligen Lücken der Bildung, für die unbefriedigten Bedürfnisse der Menschen, in deren Entdeckung und Befriedigung er seine Aufgabe sah.[40]) Seine ganze Fähigkeit und bewunderungswürdige Energie stellte er in den Dienst derselben. Daß es meist möglichst geräuschvoll geschah, könnte in Verbindung mit andern zu behandelnden Gründen Zweifel an der Ehrlichkeit und Lauterkeit der Motive wecken. In seiner öffentlichen Wirksamkeit können wir zwei Perioden unterscheiden, die erste in der er sich rein philosophisch betätigte, und die zweite, die der Theosophie und Anthroposophie gehörte.

Steiner als Philosoph.

Die philosophische Wirksamkeit Steiners begann schon mit der Herausgabe von Goethes Werken und ging neben seiner Tätigkeit im Weimarer Archiv her. Seit 1895 arbeitete er auch am neuen Nietzsche-Archiv, bis er sich bald mit Nietzsches Schwester überwarf. 1897 übernahm er zusammen mit Otto Erich Hartleben die Zeitschrift „Magazin für die Literatur des In- und Auslandes" und mußte deshalb nach Berlin umziehen. Neben der Redaktion der Zeitschrift hielt er Vorträge in der „Freien literarischen Gesellschaft" und unterrichtete an der von Liebknecht begründeten Arbeiterfortbildungsschule.

Was Steiners philosophischen Charakter angeht, hat kürzlich der evangelische Theologe Professor Karl Albrecht Bernoulli ihn einen „philosophischen Glücksritter" mit „schwankendem und spielerischem Naturell" genannt.[41]) Immerhin ist diese erste philosophische Periode die, wo man Steiner am ehesten ernst nehmen kann und muß. Seine eigentlich philosophischen Werke liegen meist vor 1900. Nur eines seiner hierher gehörigen Hauptwerke „Die Rätsel der Philosophie" stammt aus späterer Zeit[42]), aber dieses interessiert uns hier weniger, weil es geschichtlicher Natur ist. Es bezeugt große Belesenheit des Verfassers und bietet eine originelle Darstellung nahezu der ganzen Geschichte der philosophischen Probleme. Nur hat er so sehr seine anthroposophischen Gesichtspunkte hineingetragen und den Stoff in ein mir willkürlich erscheinendes Schema gepreßt, zeigt so wenig Klarheit und Bestimmtheit, daß jedenfalls dieses Werk ihn nicht als großen Philosophen erweisen kann.

---

[39]) a. a. O. S. 62.

[40]) a. a. O. S. 3.

[41]) Karl Albrecht Bernoulli, Johann Jakob Bachofen und das Natursymbol. S. 453.

[42]) Steiner, Die Rätsel der Philosophie. Zugleich neue Ausgabe von „Welt- und Lebensanschauungen im 19. Jahrhundert". 2 Bde. 1914. 2. Aufl. 240 u. 255 S. Verlag Cronbach. Berlin 1918. vergr.

In systematischer Beziehung empfing Steiner starke Anregungen vor allem von Goethe, mit dessen vermeintlicher Weltanschauung er sich in mehreren Schriften dieser Zeit identifiziert.[43]) Er hatte das richtige Gefühl, daß ein innigerer Zusammenhang zwischen Philosophie und Kulturleben herzustellen und die Grenzen, die Kant der Erkenntnis gezogen hatte, zu überwinden seien. Deshalb verwirft er ein „Ding an sich", das hinter der Erscheinungswelt verborgen bleibe, die ganze Wirklichkeit soll dem Geiste zugänglich sein. Das Mittel dazu glaubte er in der Grundidee der Goetheschen Erkenntnislehre zu finden, nämlich einer besonderen Art von Anschauung, durch die es dem menschlichen Geiste möglich sei, in die Geheimnisse der Natur einzudringen. Sicher ist, daß den einzelnen Dingen und ihrer Gesamtheit Ideen und Gesetze zugrunde liegen, daß sich Kräfte in ihnen auswirken. Sicher ist auch, daß diese irgendwie erkannt werden können. Ob sie aber unmittelbarer Gegenstand einer geistigen Schau sind, so wie das Sinnliche Gegenstand sinnlicher Schau, oder ob sie nicht vielmehr bloß begrifflich erfaßt oder im Sinnlichen und durch das Sinnliche abstraktiv erkannt werden, das Problem will ich hier nicht erörtern. Auch Goethe scheint manchmal eher das letztere anzunehmen. Und selbst wenn wir für Goethe das erste gelten lassen, bleibt zwischen ihm und Steiner doch noch der große Unterschied, daß für Goethe jene Ideen vom Geiste in der objektiven Wirklichkeit vorgefunden werden, in der Natur Realität haben, während Steiner sie aus dem Denken erstehen läßt, sie durch das intuitive Denken an die Wahrnehmung heranbringt, wie aus dem folgenden ersehen wird. Jedenfalls aber kann es sich nicht darum handeln — und das will meines Erachtens auch Goethe nicht —, die übersinnliche Welt im gewöhnlichen Sprachgebrauch, eine überirdische, jenseitige Welt zum Gegenstand unmittelbarer geistiger Anschauung zu machen.

Daß Steiner glaubt, durch sinnliche und geistige Erfahrung die ganze Wirklichkeit erfassen zu können, ist in etwa verständlich von seinem damaligen extrem monistischen Standpunkt aus, der die Leugnung einer jenseitigen, von der physischen unabhängigen, selbständigen, übersinnlichen Welt einschließt. Das kommt schon zum Ausdruck in „Wahrheit und Wissenschaft" (1892), besonders aber in seinem philosophischen Hauptwerk, der „Philosophie der Freiheit"[44]), auf die der Verfasser und seine Freunde immer wieder mit Stolz hinweisen und in der sie die philosophische Fundierung der Anthroposophie sehen. Sie stellt eine gefällige und in mancher Beziehung auch selbständige philosophische Arbeit dar, gibt manche Probe eines geistreichen Beobachters und scharfen Den-

[43]) Steiner, Grundlinien einer Erkenntnistheorie der Goetheschen Weltanschauung. 1886.

Derſ., Goethe als Vater einer neuen Ästhetik. Vortrag, gehalten am 9. Nov. 1888. 3. Aufl. 28 S. Philosophisch-anthroposophischer Verlag, Berlin 1921.

Derſ., Goethes Weltanschauung. 1897. 3. Aufl. 175 S. Philosophisch-anthroposophischer Verlag, Berlin 1921.

[44]) Rudolf Steiner, Die Philosophie der Freiheit. Grundzüge einer modernen Weltanschauung. 1. Aufl. 242 S. Berlin (Felber) 1894. 4. Aufl. 282 S. Philosophisch-anthroposophischer Verlag, Berlin 1921.

kers, hat dazwischen aber auch dunkle und unverständliche Partien und leidet im allgemeinen unter der Verschwommenheit und Unklarheit der Begriffe. Es ist keineswegs eine neue Weltanschauung, die da geboten wird, sondern ein im Sinne des deutschen Idealismus, besonders eines Schelling und Hegel gehaltener „Gedankenmonismus". Hatte Steiner schon früher die Ansicht ausgesprochen, daß „das Denken der Kern der Welt ist" [45]), so nimmt er das Denken nun zum Ausgangspunkt, um zur Erkenntnis der Natur zu kommen. Das Denken gehört nämlich als Element mit in den Weltprozeß hinein (S. 88), die Welt wird erst fertig durch das Denken (87). Durch das intuitive Denken fügen wir dem von außen gegebenen Wahrnehmungsinhalt aus der innern Begriffs- und Ideenwelt den Denkinhalt hinzu, und so wird die Wahrnehmung zur Welt ergänzt (98), das Denken schließt den Kosmos zusammen, im Denken sind wir das allgemeine Wesen (93). Dieses Denken ist ein universelles Denken und wird erst individuell durch Beziehung auf mein Fühlen und Empfinden (92). Die Teilung in individuelle Einzelheiten ist Folge unseres beschränkten Wesens, der Dualismus von Beobachtung und Denken oder objektiv betrachtet von Wahrnehmung und Begriff ist in unserer Organisation begründet (90). Auch der Dualismus von Subjekt und Objekt, von Natur und Geist wird von Steiner weggeräumt, er wird erst durch das Denken gegeben (S. 60 ff.). Die Erkenntnis ist nur dadurch ermöglicht, daß ich die Dinge bin, ein und dasselbe Weltgeschehen in allem wirkt (108).

Daß Steiner mit diesem Monismus der Wirklichkeit nicht gerecht wird, daß er die unleugbare Verschiedenheit und Mannigfaltigkeit des Seins nicht ableiten kann, daß das Individuum sich am eigenen Zopf aus dem Nichtsein ziehen müßte, daß er unser Bewußtsein, die Ideen in den Dingen vorzufinden, Lügen straft, brauche ich nicht weiter auszuführen. Mit seiner monistischen Weltanschauung verbindet er im zweiten Teil der Philosophie der Freiheit eine extrem individualistische Ethik. „Das menschliche Individuum ist Quell aller Sittlichkeit und Mittelpunkt des Erdenlebens" (S. 178). Dem Monisten sind die Sittengebote nicht Ausflüsse höherer Macht, sondern Gedanken der Menschen, die sittliche Weltordnung ist „durchaus freies Menschenwerk" (184, 204). Jedes Individuum verfolgt seine besondern Zwecke (185). Es soll seiner Intuition, seiner Idee, seiner Liebe zum Objekte folgen, dann handelt es frei und im höchsten Sinne sittlich (S. 166 ff., 176). Leben und Lebenlassen ist die Grundmaxime des freien Menschen (171). Er löst sich von den Fesseln konventioneller Sittlichkeit. „Mitten aus der Zwangsordnung heraus erheben sich die Menschen, die freien Geister, die sich selbst finden in dem Wust von Sitte, Gesetzeszwang, Religionsübung usw." (173).

Vom eigentlichen Freiheitsproblem steht in Steiners „Freiheitsphilosophie" nichts von Belang. Frei handeln heißt für ihn nur, ohne äußeren Zwang, ohne Norm handeln, seiner Vorstellung folgen, schließt also nur äußere Notwendigkeit aus. Die Frage der Willensfreiheit, die doch wahrhaftig für eine Weltanschauung und Sittenlehre nicht gleich-

[45]) Grundlinien einer Erkenntnistheorie der Goetheschen Weltanschauung. S. 59.

gültig ist, am wenigsten für eine „Philosophie der Freiheit", schiebt er beiseite. Da kann man Professor Traub nicht unrecht geben: „Wer das fertig bringt, den vermag ich nicht als den originalen und tiefgründigen Philosophen anzuerkennen, als der Steiner von seinen Verehrern gepriesen wird".[46]) Vergeblich bemüht sich auch unser Philosoph zu beweisen, daß der Unterschied von Gut und Bös erhalten bleibe und die Sittlichkeit und Gemeinschaft nicht gefährdet werde. Er untergräbt notwendig die Moral. Steiner nennt seinen ethischen Individualismus selbst „die Krönung des Gebäudes, das Darwin und Haeckel für die Naturwissenschaft erstrebt haben".[47]) Sagen wir ruhig, sie ist die Krönung *seines Atheismus*, denn er liegt in seinem Monismus. Nicht bloß, daß er sich mit Haeckels Weltanschauung identifiziert[48]), auch in der Philosophie der Freiheit lehnt er einen persönlichen Gott ab. Der Realismus, sagt er da, nehme außer den Wahrnehmungsobjekten noch ideelle Kräfte oder Wesenheiten an, z. B. die Seele und ein göttliches Wesen (S. 124 f.). Der Monismus aber setzt an Stelle derselben ideelle Zusammenhänge, die Naturgesetze. „Der Monismus kommt gar nicht in die Lage, außer Wahrnehmung und Begriff, nach andern Erklärungsprinzipien der Wirklichkeit zu fragen. Er weiß, daß sich im ganzen Bereiche der Wirklichkeit *kein Anlaß* dazu findet" (S. 128). Alle Versuche, die nach einer andern Welteinheit streben als dem ideellen Inhalt des Denkens, müssen scheitern. „Nicht ein menschlich persönlicher Gott, nicht Kraft oder Stoff, noch der ideenlose Wille können uns als eine universelle Welteinheit gelten" (S. 94). „Der Dualismus bestimmt das göttliche Wesen als dasjenige, was alle Menschen durchdringt und in ihnen lebt. Der Monismus findet dieses gemeinsame göttliche Leben in der Wirklichkeit selbst .... Das mit dem Gedankeninhalt erfüllte Leben in der Wirklichkeit ist zugleich das Leben in Gott. Das bloß erschlossene, nicht zu erlebende Jenseits beruht auf einem Mißverständnis derer, die glauben, daß das Diesseits den Grund seines Bestandes nicht in sich hat ..... Der durch abstrakte Schlußfolgerung angenommene Gott ist nur der in ein Jenseits versetzte Mensch" (S. 260 f.). „Der Monismus kennt keinen solchen Weltenlenker, der außerhalb unserer selbst unsern Handlungen Ziel und Richtung setzte" (263). Auch an andern Stellen lehnt er deutlich genug *göttliche Weltregierung, besondere göttliche Offenbarung und Erscheinung Gottes auf Erden, überhaupt jeden außerweltlichen Einfluß ab.*[49]) Natürlich bleibt da auch für Glauben kein Platz.[50])

---

[46]) Friedrich Traub, Rudolf Steiner als Philosoph und Theosoph. S. 6.

[47]) Die Philosophie der Freiheit. S. 206.

[48]) Siehe unten.

[49]) „So wie der Monismus zur Erklärung des Lebewesens keinen übernatürlichen Schöpfungsgedanken brauchen kann, so ist es ihm auch unmöglich, die sittliche Weltordnung von Ursachen abzuleiten, die nicht innerhalb der Welt liegen. Er kann keinen fortdauernden übernatürlichen Einfluß auf das sittliche Leben (göttliche Weltregierung von außen) noch einen zeitlichen durch eine besondere Offenbarung (Erteilung der zehn Gebote) oder durch Erscheinen Gottes auf der

Seine ablehnende Stellung zum Christentum in der vortheosophischen Zeit kommt kraß zum Ausdruck, wenn Steiner schreibt: „Wir wollen Kämpfer sein für unser Evangelium, auf daß im kommenden Jahrhundert ein neues Geschlecht erstehe, das zu leben weiß, befriedigt, heiter und stolz, ohne Christentum, ohne Ausblick auf das Jenseits.[51]) Diese Zeit sieht er nahen. „Es ist allein des Menschen würdig, daß er selbst die Wahrheit suche, daß ihn weder Erfahrung noch Offenbarung leite. Wenn das einmal durchgreifend erkannt sein wird, dann haben die Offenbarungsreligionen abgewirtschaftet".[52]) Daß er zur selben Zeit für Nietzsche sich zu begeistern vermag, versteht man.[53]) Schwerer verständlich ist, wie er sich bald darauf mit Haeckels materialistischer Weltanschauung identifizieren kann. Freilich wollte Steiner später von dieser Sache nichts mehr wissen.[54])

Wenn man diese philosophische Weltanschauung Steiners sich vergegenwärtigt und bedenkt, daß er bis zu seinem Tode nichts davon zurücknehmen wollte, sondern bei jeder Neuauflage seiner Schriften auch aus der damaligen Zeit immer wieder betont, daß er nichts Wesentliches zu ändern habe, muß es einen da nicht beängstigen, daß tausende Anthroposophen, zumal Jugendliche, seinem Geiste folgen, auf seine Freiheitsphilosophie schwören? Ob das nicht genügte, auch den Philosophen Steiner für einen gefährlichen Menschen zu halten?

Steiner als Theosoph und Anthroposoph.

Mit der Jahrhundertwende tritt bei Steiner ein völliger Umschwung ein. Er wirft sich dem Okkultismus in die Arme, oder wie Bernoulli sich wiederum drastisch ausdrückt, er gibt „seinem Dasein die Wendung auf das geistige Abenteuer und den sensationellen Erfolg.[55]) Er tritt nämlich 1902 in die Theosophische Gesellschaft ein, ja er wird Generalsekretär der

---

Erde (Göttlichkeit Christi) zulassen. Die sittlichen Prozesse sind dem Monisten Naturprodukte wie alles andere Bestehende, und ihre Ursachen müssen in der Natur gesucht werden". So 1. Aufl. S. 186. In der 2. Aufl. S. 205 f. ist aus der Verneinung in dieser Stelle eine Bejahung der übernatur geworden, und doch will Steiner nichts wesentlich geändert haben. Ähnlich 195, 192, 208 ꝛc.

[50]) „Wir wollen nicht mehr bloß glauben, wir wollen wissen. Der Glaube fordert Anerkennung von Wahrheiten, die wir nicht ganz durchschauen. Was wir aber nicht ganz durchschauen, widerstrebt dem Individuellen, das alles mit seinem tiefsten Innern durchleben will." Philos. d. Freiheit S. 279. In der 1. Aufl. Vorrede.

[51]) „Magazin für die Literatur des In- und Auslandes." 1898. S. 309.

[52]) Einleitung zu Goethes naturwissenschaftlichen Schriften, 2, IV.

[53]) Steiner, Friedrich Nietzsche, ein Kämpfer gegen seine Zeit. IX u. 125 S. Verlag Felber, Weimar 1895.

[54]) Steiner, Haeckel und seine Gegner. 53 S. Verlag Bruns, Minden 1900. Vgl. auch Derſ., Welt- und Lebensanschauungen im 19. Jahrhundert. 2 Bde. Verlag Cronbach, Berlin 1901. 1. Aufl. von „Die Rätsel der Philosophie". Derſ., Die Mystik im Aufgange des neuzeitlichen Geisteslebens. 1. Aufl. Berlin 1901. 2. Aufl. 122 S. Der Kommende Tag, Stuttgart 1924. Vorwort. S. XIII. In seinem Vortrag 1907, Haeckel, Die Welträtsel und die Theosophie, 2. Aufl. 40 S. Berlin 1920 schließt er den Materialismus Haeckels aus.

[55]) Karl Albrecht Bernoulli in Basler Nachrichten, Beilage zu Nr. 90 vom 31. März 1925.

deutschen Sektion derselben. 1897 hatte er noch die merkwürdigen Worte geschrieben: „Ich rate jedem, der mit einem Theosophen zusammenkommt, sich zunächst vollständig gläubig zu stellen und zu versuchen, etwas von der Offenbarung zu hören, die ein solcher von morgenländischer Weisheit vollgesogener Erleuchteter in seinem Innern erlebt hat. Man hört nämlich nichts als Redensarten, die den morgenländischen Schriften entlehnt sind, ohne eine Spur von Inhalt. Die innern Erlebnisse sind nichts als Heuchelei".[56]) Und nun steht er in ihren Reihen, unterzieht sich der esoterischen Schulung derselben unter persönlicher Einführung der Mrs. Besant, hält Vorträge und schreibt Bücher in ihrem Sinne.[57]) Seine Weltanschauung ist ganz die der Theosophen geworden, eine dualistische. Er betont ein Jenseits der sichtbaren Welt, eine vom Stofflichen durchaus unabhängige, selbständige übersinnliche Welt, die auf den Menschen und überhaupt auf die sichtbare Welt einen entscheidenden Einfluß ausübt. Es gibt einen Urgeist, eine Weltregierung, eine fortlebende Seele, ja eine ganze Hierarchie von Geistern, vor allem gibt es ein Sonnenwesen Christus, das sich im Erdenmenschen Jesus verkörpert hat. Die Zusammensetzung des Menschen aus sieben Teilen: physischem Leib, Ätherleib, Astralleib, Verstandesseele, Bewußtseinsseele und Geist ist die der Theosophen. Das Menschenleben steht hier wie dort unter dem Zeichen der Reinkarnation oder Wiederverkörperung, ist beherrscht vom Karma, dem Schicksalsgesetz der ursächlichen Verknüpfung und unerbittlichen Notwendigkeit des Weltgeschehens. Nur erkenntnistheoretisch ist sich Steiner insofern gleich geblieben, als diese geistige Welt kein Jenseits der Erkenntnis für ihn ist, sondern im Bereich der Erkennbarkeit und Erfahrbarkeit liegt. Bloß ist diese Erkenntnis der jenseitigen Welt nicht mehr das intuitive Denken des gewöhnlichen Bewußtseins wie in der vortheosophischen Zeit, sondern ist „Hellsehen", ein höheres geistiges Schauen, das an neue Erkenntnisorgane, die Lotosblumen gebunden ist, ein Schauen und Hören der übersinnlichen Welt, zu dem man nur durch die Geheimschulung auf dem Erkenntnispfad der Verehrung, der Vorbereitung, der Betrachtung, der Erleuchtung und Einweihung durch die Stufen der Imagination, Inspiration und Intuition gelangen kann, ein Ziel, das aber jedem erreichbar ist. Dieses Hellsehen durchbricht alle Grenzen, ist ein Wandeln in der geistigen Welt, die unmittelbar und leibfrei erschaut wird, es ist vor allem auch das Lesen der Akasha- oder Äther-Chronik, aus der der Hellseher alle Ereignisse der Vergangenheit und Zukunft herausliest, es ist mit einem Worte das theosophische Erlebnis, dessen Resultate, vor allem die phantastische Weltlehre auch wieder die der Blavatsky und Besant sind, nur daß Steiner nicht gerade alle Lächerlichkeiten darin aufgenommen hat, obschon auch er noch des Wunderlichen genug beibehält.

---

[56]) „Magazin für Literatur" 1897.

[57]) „Theosophie" 1904. 19. Aufl. 195 S. Verlag Der Kommende Tag, Stuttgart 1922. „Das Christentum als mystische Tatsache" 1909. Vergr. „Wie erlangt man Erkenntnisse der höheren Welten?" 1909. 18.—27. Tauf. 214 S. Philos.-anthrop. Verlag, Berlin 1920. „Die Geheimwissenschaft im Umriß" 1910, 16.—20. Aufl. 396 S. Verl. Goetheanum, Dornach 1925.

Diese Wandlung ist in vielem wahrhaftig eine solche zum Besseren, sofern sie Geistigkeit und Fortleben und sittliche Forderungen betont, sie ist für Steiner keine Schande, aber *er will sie nicht wahr haben, so offensichtlich sie doch ist.* Es sei keine Wandlung, sondern nur Entwicklung. Wie soll man das verstehen? Und wie soll man verstehen, daß er von da an bei Neuauflagen die *früheren Werke wesentlich änderte und das doch wieder bestreitet?* Und weiter, diese neue Weltanschauung ist sicher ein achtbarer Versuch, das ganze All und sein Geschehen in einer großen Einheit zu schauen. Ich will auch nicht leugnen, daß Steiner dem ganzen System sein Gepräge gegeben, daß er nicht einfach abgeschrieben hat. Aber ebenso offensichtlich ist es jedem Leser seiner Schriften, der zugleich die einschlägige ähnliche Literatur kennt, daß *allen wichtigeren Lehren Steiners fremde Quellen zugrunde liegen.* Vor allem ist es der durch die alte Theosophie vermittelte indische Einschlag, verbunden mit Einflüssen des Neuplatonismus, des Mysterienkultus, der jüdischen Kabbala, der altchristlichen Gnosis und der Rosenkreuzer, die er aufgesogen, verarbeitet und systematisiert hat. Er selbst weist auch öfter auf diese Übereinstimmung hin und zieht sie zur Bestätigung seiner Lehren heran, behauptet aber doch, von keinem gelernt und übernommen, sondern alles durch eigene Forschung gefunden zu haben.[58]) Muß man da nicht annehmen, daß er darüber sich selbst oder andere täuscht?

An derselben Stelle behauptet er 1916, er habe sich überhaupt nie mit der Theosophischen Gesellschaft identifiziert, sondern sie nur als Mittel zu seinen eigenen Zwecken benützt. Und in einem Vortrag 1920 sagt er: „Dagegen habe ich *niemals* auf etwas reflektiert, was die Theosophen zu sagen hatten, was diejenigen zusammenleimten, die sich in der theosophischen Bewegung eingepöckelt hatten".[59]) Und doch war er 11 Jahre lang Generalsekretär der theosophischen Gesellschaft und stand mit ihren Führern in engstem Verkehr. Noch gegen Schluß jener Zeit erklärte er verschiedentlich, daß er nicht in Gegensatz zur Gesellschaft und ihren guten, alten Lehren stehe und stehen wolle.[60]) Wie soll man das in Einklang bringen?

Tatsächlich hat Steiner alle wesentlichen Lehrpunkte der Theosophie aufgenommen und sie anscheinend bis heute beibehalten, nur daß er sie mehr in Einklang mit der europäischen Wissenschaft zu bringen sucht und dem „Christusimpuls" eine besondere Bedeutung gibt. Dadurch stellt er sich schon seit 1906, seinem Beitritt zu einer martinistischen Freimaurerloge, in Gegensatz zu Annie Besant, der ganz orientalisch gesinnten Leiterin der Theosophischen Gesellschaft. 1911 kam es zwischen ihnen zu einem völligen Bruch, und Steiner gründete den „Bund für rosenkreuzerische Geisteswissenschaft", aus dem 1913 die „Anthroposophische Gesellschaft" wurde, der sich die meisten deutschen und schweizerischen Sektionen anschlossen. Der Unterschied zu früher liegt hauptsächlich in der Benennung

[58]) „Die Aufgabe der Geisteswissenschaft" S. 10.
[59]) „Die Hetze gegen das Goetheanum" S. 15.
[60]) Belege siehe Hauer, Werden u. Wesen d. Anthrop. S. 42.

seines Systems, es soll nicht mehr Theosophie heißen, sondern „Anthroposophie“ oder „Geisteswissenschaft“. Anthroposophie ist nämlich das Wissen des Geistesmenschen, „ein Wissen von allem, was in der geistigen Welt der Geistesmensch so wahrnehmen kann, wie der Sinnesmensch in der Welt das Sinnliche wahrnimmt“.[61]) Darin kommt schon zum Ausdruck, daß er das Hellsehen in dieser Periode nicht mehr so sehr als ein unterbewußtes der Theosophen aufgefaßt haben will, sondern mehr auf seine erste vortheosophische Zeit zurückgreift, es philosophisch entwickelt zu einem höher bewußten, überbewußten Erlebnisakt, der die geistigen Dinge, bisher Gegenstände des Glaubens, zum Gegenstand des leibfreien Denkens, des schauenden Wissens erhebt. Bisweilen möchte man auch vermuten, daß er überhaupt die alte monistische Weltanschauung wieder aufgenommen habe, wenn er nicht noch von geistiger Welt und Jenseits redete. *Jedenfalls denkt er völlig pantheistisch.* Sogar wo er sich gegen diesen Vorwurf verteidigt, bestätigt er, die Seele verhalte sich zum Göttlichen, wie der Tropfen Wasser zum Meer.[62]) Deshalb gerade gibt er seiner Theosophie den Namen Anthroposophie, weil das Göttliche der geistige Wesenskern des Menschen ist, weil er glaubt, alles, was über Gott zu sagen sei, werde in der Tiefe des Menschenwesens gefunden.[63]) So steht für ihn der Mensch im Zentrum, alles Wissen ist schließlich Wissen des Geistesmenschen und Wissen um den Geistesmenschen, ist Anthroposophie, die darum die Philosophie ablösen muß. Steiner redet überhaupt kaum von Gott, angeblich aus scheuer Ehrfurcht.[64]) Es ist schwer, in allen diesen Fragen Klarheit über seine Anschauung in der anthroposophischen Zeit zu gewinnen, weil er da alle gegenteiligen Lehren der theosophischen und vortheosophischen Zeit aufrecht erhält und dabei einfach erklärt, er habe stets dasselbe gesagt, er habe eben stets das gesagt, was er für richtig gehalten habe.[65]) Mit jener Zeit der Lostrennung von der theosophischen Gesellschaft kann die Weltanschauung Steiners als abgeschlossen gelten, sein Hellsehen hat keine neuen Resultate gezeitigt, seine Geisteswissenschaft ist auf dem toten Punkte angelangt. Wohl hat er alle möglichen Versuche gemacht, christliche Begriffe von Erlösung, Gnade, Sünde u. dergl. in sie aufzunehmen, wobei aber von der christlichen Lehre nichts übrig blieb.

Damit komme ich zur Frage, die zur Beurteilung Steiners wohl ausschlaggebend ist, nämlich *was es um sein Hellsehen sei?* Die verschiedensten Gründe, die ich hier nicht eingehend erörtern kann, zwingen mich zu der Annahme, *daß es nicht echt ist.* Abgesehen davon, daß mir persönlich *völlig leibfreies unmittelbares Schauen der Geisteswelt durch den Menschen hier auf Erden natürlicher Weise unmöglich*, also dem Jenseits oder im Diesseits einer besonderen Gnade vorbehalten scheint, halte ich solches *bei Steiner für positiv ausgeschlossen.* Sein Hellsehen hat

[61]) „Die Aufgabe der Geisteswissenschaft“ S. 8.
[62]) a. a. O. S. 29..
[63]) „Theosophie“ S. 6.
[64]) „Die Aufgabe der Geisteswissenschaft“ S. 29.
[65]) „Die Hetze gegen das Goetheanum“ S. 15.

uns keine einzige brauchbare neue Erkenntnis gebracht, was einem Hellseher doch so leicht wäre; wohl aber hat es ihn zu vielen Behauptungen geführt, die im offenbaren Gegensatz zu wahrer Philosophie und Christentum stehen. Auch von seinen Schülern hat es zugegebener Weise keiner zum Hellsehen gebracht, trotz Jahrzehnte langer Schulung, von der Steiner sicheren Erfolg versprach. Vielmehr hat sich bei den verschiedensten Gelegenheiten gezeigt, daß Steiner kein höheres Wissen und Können besitzt. Nicht ohne Grund hat er sich jedem wissenschaftlichen Experiment entzogen trotz wiederholter Einladung dazu. Seine eigenen Schilderungen machen auch gar nicht den Eindruck des Erlebten, sind dafür zu kalt und farblos. Und was er schildert, das ist überhaupt nichts rein Geistiges, sondern hat sinnlichen Charakter, ist also bestenfalls Gegenstand *sinnlicher Phantasieschau*, falls man nicht Täuschung annehmen will. Solche Phantasieschau beruht bei Steiner teils auf Veranlagung, teils ist sie suggestiv erzeugt, worauf die ganze Methode der anthroposophischen Schulung hindeutet. Selbst- und Fremdsuggestion, Besinnung und Konzentration erzeugen ein Wirklichkeitserlebnis im Sinne der Suggestion. Was er sehen will, sieht er schließlich.

Aus dieser Auffassung des Hellsehens bei Steiner ließe sich auch sein Ableugnen seiner Wandlungen und seiner Schriftveränderungen vielleicht erklären, ohne Unlauterkeit annehmen zu müssen. Er will stets dasselbe gelehrt haben, und deshalb glaubt er es auch. So bliebe es vielleicht auch möglich, daß er mit guter Überzeugung seine ganze Persönlichkeit mit all ihren Energien und Talenten für seine falsche Weltanschauung einsetzte. Wie weit dieser Fanatismus für seine Idee ging, mag folgender gut bezeugte Ausspruch von ihm erläutern: „Anthroposophie muß durchgesetzt werden, und wenn Seelen dabei zugrunde gehen", ein Ausspruch, der einen doch nachdenklich machen kann.

Jedenfalls sah Steiner seit 1913 hauptsächlich seine Aufgabe darin, die anthroposophische Gesellschaft zu einer starken Organisation auszugestalten und seine Geisteswissenschaft auf alle Gebiete des Lebens erneuernd und umgestaltend ausstrahlen zu lassen in Kunst, Religion, Pädagogik, Medizin und Gesellschaftslehre. Dazu brauchte er zunächst eine wirkungsvolle Zentrale. Als München ihn ablehnte, wußte er sich auf Wegen, die viel Unwillen erregten, in der Nähe von Basel auf dem Dornacher Hügel ein prächtiges Gelände zu erwerben. Hier errichtete er 1913—1920 einen ganz aus Holz erbauten und mit zahlreichen Symbolen überladenen Doppelkuppelbau in orientalischen Formen, die „*Freie Hochschule für Geisteswissenschaft*". Den ursprünglichen Namen „Johannestempel" wandelte er um in „*Goetheanum*", und zwar ist der Grund dafür sehr bezeichnend: „Nennen wir uns „Johannesbau", so denkt jeder nun ja, das ist so was . . ., nun so was halt! Und nennen wir uns „Goetheanum", so knüpft das doch an etwas an — ich überschätze durchaus nicht unsere Zeitgenossenschaft! — aber es knüpft doch an etwas an, wo sich diejenigen Leute, die bei „Johannesbau" sagen würden: na, das ist halt so was, wo die sich wenigstens schämen, nicht sich zu Goethe zu bekennen; denn — nicht wahr — sie dürfen ja in ihrem Herzen ebenso gut das

„Goetheanum" als „so etwas" betrachten, aber sie genieren sich da ein bißchen, nicht wahr? Und auch solche Impulse unserer verehrten Zeitgenossen muß man durchaus bewerten, nicht wahr?"[66])

Überhaupt hat Steiner in seinem Werke auch dem Schwachsinn der Menschen eine bedeutende Rolle zugedacht. Seinen Vertrauten soll er es als seine Erfahrungsmaxime ausgesprochen haben: „Wir leben im Zeitalter der Dummheit."[67]) Daß er soviele Tausende Anhänger fand, könnte als Beweis für die Richtigkeit gelten. Das Goetheanum wurde der Schauplatz für zahlreiche künstlerische und wissenschaftliche Kurse und Veranstaltungen, vor allem auch für die Mysterienspiele des Meisters selbst.[68]) Auch die Eurythmie, eine neue Bewegungskunst, wurde dort ausgebildet. Um den Hügel herum lagerte sich eine Kolonie von Wohnhäusern in anthroposophischem Baustil. Durch reiche Literatur, Zeitschriften, Vorträge, Vereine, überhaupt auf jegliche Weise wußte er für seine Ideen zu werben. Um die Jugend zu gewinnen, errichtete er in Stuttgart die Waldorfschule, in der gegenwärtig von über 40 Lehrkräften etwa 700 Kinder nach den Grundsätzen der Geisteswissenschaft erzogen werden sollen.[69])

Wenn ich auch nicht behaupten will, daß Steiner angesichts der starken Nachfrage nach Geistigem, Mystischem und Geheimnisvollem in seiner Geisteswissenschaft ein Geschäftsobjekt gesehen habe, so läßt es sich doch auch nicht leugnen, daß er seinem ganzen Werk sehr stark das Gepräge unserer Zeit als eines Geschäftszeitalters gegeben hat. Nicht nur die ganze Art seiner Propaganda und der starke Zufluß von Geld fällt auf, nicht nur, daß er durch die verschiedensten wirtschaftlichen Unternehmungen, deren „okkultes" Vorgehen seiner Zeit sogar von der Frankfurter Zeitung scharf gekennzeichnet wurde, seine Bestrebungen materiell zu sichern suchte, allerdings mit abnehmendem Erfolg, nein, er nützte vor allem auch die geistigen Konjunkturen in aufdringlicher Weise aus. Goethe, Nietzsche, Haeckel, bei seiner ganzen Geisteswissenschaft wußte er stets reife Bäume zu schütteln. Und als nach dem Kriege die Geisteswissenschaft der Sterilität zu verfallen schien, stürzte er sich auf die Politik und Sozialreform. Auch ohne „Hellsehen" konnte man ja da leicht die Verschiebung der Machtverhältnisse erkennen, und er, den man früher ungern in den Autos der Aristokraten fahren sah, ging unter die Proletarier, liebäugelte mit Sozialismus und Kommunismus. In berechnender Weise verschaffte er sich Unterschriften namhafter Persönlichkeiten für seinen „Aufruf an das deutsche Volk und die Kulturwelt". War er während des Krieges den Schweizern überdeutsch und hypernational er-

[66]) Kully, Die Geheimnisse des Tempels von Dornach II, 14.

[67]) Bernoulli, † Rudolf Steiner. Basler Nachrichten Nr. 90, 31. 3. 1925.

[68]) Es sind vier von Steiner verfaßte Mysterienspiele: Der Seelen Erwachen, Die Prüfung der Seele, Die Pforte der Einweihung, Der Hüter der Schwelle, alle verlegt im Philos.-anthrop. Verlag.

[69]) Steiner, Die Erziehung des Kindes vom Gesichtspunkte der Geisteswissenschaft. 1907. 10.—19. Aufl. 57 S. Berlin 1921. Von mehreren „Erziehungskunst", 5.—7. Heft von „Soziale Zukunft", Der Kommende Tag, Stuttgart.

schienen, so sah selbst der Ausländer in diesen Anklagen gegen das alte Deutschland einen charakterlosen Umschwung und ein unpatriotisches Doppelspiel. Als Rettung aus dem selbstverschuldeten Unglück pries er seine Anthroposophie und Dreigliederung, d. h. Trennung von Rechtsleben, Wirtschaftsleben und Geistesleben.[70]) Vorträge jener Zeit, von denen besonders der vor der Arbeiterschaft der Daimler-Werke in Untertürkheim gehaltene Aufsehen erregte, brachten ihn in den Ruf eines Demagogen und Hetzers.

Daß man Steiner in merkwürdige Beziehungen zur Marneschlacht brachte, an seiner geheimen Heirat mit seiner langjährigen Mitarbeiterin und Sekretärin Anstoß nahm, ihn des geistigen Diebstahls der Dreigliederungsidee beschuldigte, daß auch über sein Privatleben mancherlei Gerüchte gingen und von Schülerinnen geheimnisvolle Aussagen gemacht wurden, will ich übergehen, weil Leute seiner Stellung leicht Opfer von Verleumdungen werden. Jedenfalls wuchs die Kritik an Steiner und der Widerstand gegen ihn. Man sah immer mehr ein, daß seine Geheimlehre eine ernste Gefahr wurde. Mit Recht wurde auch auf die Schäden seiner Geheimschulung hingewiesen, zumal, als eine Reihe drastischer Fälle von Nervenzusammenbruch Öffentlichkeit und Behörden beschäftigten. Seine Bemühungen um das Schweizer Bürgerrecht konnte man vereiteln. Zu einem schweren Schlag für sein Werk wurde, wenigstens in seinen Auswirkungen, der geheimnisvolle, bis heute nicht aufgeklärte Brand, der in der Sylvesternacht 1922 das Goetheanum restlos verschlang. Eine Brandstiftung von außen erschien nach eingehenden Untersuchungen als ausgeschlossen. Der Uhrmacher Ott, der von den Anthroposophen der Brandstiftung verdächtigt wurde und den man an den Grenzen suchen ließ, wurde gerichtlich als das einzige unschuldige Opfer des Brandes festgestellt. Steiners Gegner wiesen darauf hin, seine höhere Gewalt habe beim Brande versagt, sein Hellsehen ihn zu falschen Annahmen verleitet, seine Gemeinde in der ganzen Affäre schwere Schuld auf sich geladen. Als nach langen gerichtlichen Untersuchungen im Juli 1923 die Eintragung Otts ins Totenregister und die Herausgabe der Leichenüberreste zur Beerdigung verfügt wurde, an der Steiner teilnahm, da konnte ein gegnerisches Flugblatt für ihn diesen Samstag als einen „dunklen Tag" bezeichnen, „er war an seiner eigenen geistigen Beerdigung".

Wohl um sich in etwa zu rehabilitieren, nahm Steiner Weihnachten 1923 eine Neugründung der Anthroposophischen Gesellschaft vor. Noch einmal raffte er im Sommer 1924 alle Kräfte zusammen, entwarf einen neuen Plan für den Aufbau des Goetheanums — eine riesige Felsenburg aus Eisenbeton sollte es werden — und hielt in wenigen Wochen nicht weniger als 70 Vorträge. Diese ungeheuere Arbeit, vor allem auch der Widerstand, der sich seinem Neubau entgegenstellte, überstieg auch seine ungewöhnlichen Kräfte, und im September 1924 kam es zu einem völligen Nervenzusam-

[70]) Steiner, Die Kernpunkte der sozialen Frage. 112 S. 1919. Vielfache Neuauflage. Verlag Der Kommende Tag, Stuttgart. Steiner, In Ausführung der Dreigliederung des sozialen Organismus. 90 S. Der Kommende Tag, Stuttgart 1920.

menbruch. Auf Michaeli hielt er die letzte Ansprache an die Mitglieder, arbeitete aber ununterbrochen weiter, schrieb allwöchentlich noch seine Aufsätze für das Goetheanum, ja, man glaubte ihn auf dem Wege der Besserung, als ein Rückschlag kam und rasch seinem Leben ein Ende machte zu der Zeit, als nach langen Kämpfen die Erlaubnis zum Bau erlangt war und derselbe aus den Fundamenten herauswuchs.

Wenn wir auf das Schaffen des Toten zurückschauen, so können wir nicht verkennen, daß er seltene Fähigkeiten besaß und daß er damit, vielleicht ungewollt, einiges Gute geschaffen hat, allerdings nur auf Kosten der höheren Werte und Leistungen des Christentums, dem er die Kräfte entzog. Auf manchen Gebieten hat er anregend gewirkt, hat dringende Gegenwartsprobleme, wenn nicht gelöst, so doch aufgezeigt, hat die in Materialismus versunkene Menschheit aufrütteln helfen, hat in seine Kreise wenigstens Interesse für eine geistige Welt gebracht, hat in seiner Geistesschulung zeitgemäße Forderungen nach Abhärtung des Willens und Schärfung des Verstandes gestellt.

Aber ist Steiners Leben und Wirken derart, daß wir in ihm den Führer zu einer neuen Zeit und einer höheren Geisteskultur erblicken können? Das muß ich entschieden verneinen. Dafür fehlt ihm die unbedingte Klarheit, sichere Bestimmtheit und zweifelsfreie Lauterkeit und Gesundheit des Charakters. Seine Motive sind zu verdächtig, sein Gebaren zu geschäftlich. Sein neuer Erkenntnisweg ist eine Täuschung, seine Schulung gefährlich, seine Metaphysik pantheistisch, seine Geister sind verfeinerter Stoff, seine Kosmogonie ist phantastisch, seine Karmalehre fatalistisch, seine Wiederverkörperung unhaltbar, seine Christuslehre unchristlich. Kurz, seine Persönlichkeit ist zu anfechtbar, seine Lehre zu unwahr. Ein höherer Mensch, und erst recht ein Gesandter der Geisteswelt, muß anders aussehen.

Und wird mit Steiner selbst auch sein Werk dahinsinken? Drei Faktoren haben an diesem Werk gearbeitet und erklären seinen Erfolg: 1. das Bedürfnis der Zeit nach einer geistigen Weltanschauung; 2. eine zwar irrige, aber starke alte Tradition im Sinne seiner Geheimlehre; 3. eine Persönlichkeit, die jenes Bedürfnis verstanden und jene Tradition in sich aufgenommen hat, sie in sich lebendig werden ließ und mit kraftvollem Willen sich dafür einsetzte. Gewiß ist das Sehnen der Menschheit geblieben und ebenso die theosophische Tradition. Nur die Persönlichkeit fehlt, mit der aber wie in keinem anderen Falle das ganze Werk verknüpft war. Die anthroposophische Bewegung lebte bis jetzt einzig von Steiner. Zwar wirkt sein Geist noch in den Schülern fort und wird das Werk vor plötzlichem Zerfall bewahren. Die Leitung der Gesellschaft ist automatisch an den bisherigen zweiten Vorsitzenden Albert Steffen übergegangen, damit aber noch nicht die Fähigkeit und Autorität des „Hellsehers" und „Meisters". Und so glaube ich, daß die Bewegung ihren Höhepunkt erreicht hat.

Jedenfalls haben wir es in der Hand, diese Vermutung wahrzumachen, sobald wir sorgen, daß die Aufgabe erfüllt ist, die allein ihr von der Vorsehung zugedacht sein kann, nämlich uns aufzurütteln. Ich kann mir nicht denken, daß die Anthroposophie der neue Tag sein soll, dem wir zustreben,

die Kultur der Zukunft, höchstens ein Wetterleuchten in der Nacht oder ein schwaches, von der christlichen Sonne lebendes Mondlicht. Und dieses muß verblassen, sobald ein neuer Tag christlicher Kultur anbricht, sobald wir, erfaßt von den Forderungen der Zeit und ergriffen von den Bedürfnissen der Menschheit, uns mit ganzer Persönlichkeit für die reinere und wahrere katholische Tradition einsetzen.

Spender der feierlichen Taufe

Von Bernhard van Acken S. J., Trier.

Pfarrer Robert hat in seiner Pfarrei ein schönes, modern eingerichtetes Wöchnerinnenheim, das von vielen Frauen gern aufgesucht wird. Um sicher zu sein, daß alle Kinder rechtzeitig getauft werden, sagt er der am Wöchnerinnenheim angestellten Hebamme, sie solle alle dort geborenen Kinder in seine Pfarrkirche zur heiligen Taufe bringen, sie dürfe mit keinem Kinde in eine andere Pfarrei gehen, das gebe nur Unordnung und die dulde er nicht.

Die Ordnungsliebe des Pfarrers Robert ist sehr zu loben, ebenso seine Sorge, daß alle neugeborenen Kinder rechtzeitig die heilige Taufe empfangen. Inwieweit sein Vorgehen dem Kirchenrecht entspricht, möge folgende Darlegung kurz zeigen. Als Wegweiser für die Beantwortung unserer Frage soll uns das ausgezeichnete Handbuch von P. Prümmer O. Pr. dienen, das wegen seiner Klarheit und Verläßlichkeit nicht genug empfohlen werden kann. (Manuale Theologiae Moralis sec. Principia S. Thomae Aquinatis in usum scholarum edidit Dominicus M. Prümmer O. Pr. Editio altera et tertia, Herder, Friburgi, 1923.)

Es handelt sich hier nur um den Spender der feierlichen Taufe. Von ihm sagt Prümmer III. 120 in seiner klaren und leichtverständlichen Sprache: „Minister ordinarius baptismi sollemnis est solus parochus (vel Ordinarius) seu aliis verbis: ius sollemniter baptizandi est ius privative paroeciale. Quicumque igitur sollemniter baptizat sine parochi aut Ordinarii licentia (expressa vel saltem rite praesumpta), laedit graviter ius alterius et committit peccatum grave.[1]) Quod quidem ius paroeciale est territoriale et non personale[2]), cum iuxta ius commune baptismus sollemnis administrari ne-

[1]) cf. S. Alph., Theol. mor. 1. 6. n. 115, notandum 2°.

[2]) Cod. iur. can. c. 739. N. B. Der Ausdruck: Quod quidem ius paroeciale est territoriale et non personale dürfte für manche leicht irreführend sein. Nach Kanon 462, 1° und Kanon 738 § 1 ist das Recht, die feierliche Taufe zu spenden, ohne Zweifel ein persönliches, aber ratione territorii beschränkt, cf Kanon 739. Im Kanon 462, 1° heißt es nämlich: Functiones parocho reservatae sunt, nisi aliud iure caveatur: 1° Baptismum conferre sollemniter; im Kanon 738 § 1 wird bestimmt: Minister ordinarius baptismi sollemnis est sacerdos; sed eius collatio reservatur parocho. Der obige Satz müßte richtiger wohl so lauten: Quod juidem ius paroeciale est personale sed ratione territorii determinatum.

queat nisi in ecclesia paroeciali. Unde parochus non potest ex propria auctoritate baptizare suos subditos fortasse extra territorium paroeciae degentes; potest autem baptizare vagos et peregrinos in suo territorio versantes, saltem si isti non facile et sine mora ad proprium parochum portari possint.[3]) Iuxta praesentem disciplinam, quotiescumque mulier peperit extra locum sui domicilii aut quasi-domicilii, melius est (propter libros baptismales bene gerendos), ut infans baptizetur in propria paroecia (si hoc commode et sine mora fieri possit); potest tamen etiam licite baptizari in paroecia nativitatis peractae, ut dictum est. Cum iste casus nostris diebus frequenter accidat in hospitalibus destinatis pro puerperis, observanda sunt statuta particularia vel legitimae consuetudines."

Mit diesen klaren Worten gibt Prümmer kurz und bestimmt die Lösung des vorliegenden Kasus.

Die Spendung der feierlichen Taufe ist also zunächst ein ausschließliches pfarrliches Recht, und zwar ist dieses Recht ein persönliches Recht, aber ratione territorii beschränkt, denn im Kanon 739 heißt es: „In alieno territorio nemini licet, sine debita licentia, baptismum sollemnem conferre ne sui quidem loci incolis." Der Pfarrer darf also außerhalb seiner Pfarrei ohne die notwendige Erlaubnis des Ortspfarrers keine feierliche Taufe spenden, nicht einmal seinen Pfarrkindern. Aber auch innerhalb seiner Pfarrei ist es ihm nicht erlaubt, einem Fremden die feierliche Taufe zu spenden, wenn derselbe leicht und ohne Verzug von seinem eigenen Pfarrer getauft werden kann, wie es der Kanon 738, § 2, ausdrücklich vorschreibt: „Etiam peregrinus a parocho proprio in sua paroecia sollemniter baptizetur, si id facile et sine mora fieri potest; secus peregrinum quilibet parochus in suo territorio potest sollemniter baptizare." Parochus proprius ist aber nach Kanon 94, § 1, der Pfarrer des Domizils oder Quasidomizils des Kindes, nicht der Pfarrer des Geburtsortes. Wenn also das Wöchnerinnenheim nicht zu weit vom Pfarrer des Domizils entfernt ist, sollte eigentlich der Peregrinus von seinem Pfarrer getauft werden. Pfarrer Robert dürfte solche nicht in seiner Pfarrei taufen, ausgenommen wenn besondere Statuten etwas anderes bestimmen oder wenigstens hundertjährige Gewohnheiten es erlauben, daß der Pfarrer alle Kinder taufe, die in seiner Pfarrei geboren werden. Cf. Vermeersch-Creusen, Epitome II. 23. Nicht selten aber wird das Domizil weit entfernt sein und die Mutter wegen einer schweren Operation, z. B. Kaiserschnitt, oder wegen einer gefährlichen Erkrankung erst nach einigen Wochen nach Hause kommen können. In diesen Fällen dürfte der Pfarrer des Geburtsortes ohne Zweifel die feierliche Taufe spenden, weil ja dann das Kind nicht leicht und ohne Verzug vom eigenen Pfarrer getauft werden kann. Zudem verlangt der Kanon 770, daß die Kinder „quamprimum", also möglichst bald, nicht aber erst nach 3—4 Wochen getauft werden.

Auch darf Pfarrer Robert nicht vergessen, daß nach Kanon 778 jeder Getaufte in die Taufmatrikel jener Pfarrei einzutragen ist, in der er sein

[3]) Cod. iur. can. 738, § 2.

Domizil hat, und daß der Spender der Taufe den eigentlichen Domizil-Pfarrer des Getauften „proprium ratione domicilii parochum baptizati“ sobald als möglich benachrichtigen soll. Ferner müssen nach Kan. 470, § 2, die empfangene Firmung, die geschlossene Ehe, die empfangene Subdiakonatsweihe und die feierliche Ordensprofeß im Taufbuch vermerkt werden. An wen wird man sich in diesen Fällen wohl wenden? Ohne Zweifel werden die meisten von den hier in Frage kommenden Personen an den Pfarrer des Domizils schreiben, nicht aber an den Pfarrer des zufälligen Geburtsortes, den sie vielleicht nicht einmal kennen.

Mit der soeben behandelten Frage ist folgende eng verbunden: Darf ein Priester ohne weiteres ein Kind aus einer fremden Pfarrei taufen? Wie oben Prümmer, so lehren auch andere Moralisten, ein Pfarrer sündige schwer, wenn er ein Kind einer anderen Pfarrei taufen würde ohne hinreichenden Grund oder wenigstens ohne präsumierte Erlaubnis des eigenen Pfarrers: „censetur graviter usurpare alienam iurisdictionem. Timor ne baptismus neglegatur sane ipsum prorsus excuset.“ Vermeersch III. 231. Cf. Genicot-Salsmans II. 139, III. 4°; Noldin III. 64, 3 c.; Marc-Gestermann 1461, 3.

Nach den eben genannten Autoren würden auch die Eltern sündigen, wenn sie ohne wenigstens präsumierte Erlaubnis ihr Kind von einem anderen Priester als dem eigenen Pfarrer taufen ließen. Wegen persönlicher Abneigung oder vorhandener Meinungsverschiedenheiten kommt es zuweilen vor, daß Eltern nicht zu ihrem eigenen Pfarrer gehen wollen. Sie dürfen dann ihr Kind taufen lassen vom Pfarrer des Ortes, wo sie ein Quasidomizil besitzen, cf. Kanon 94, § 1. Haben sie kein Quasidomizil, so wird es von den Umständen abhängen, ob ein fremder Pfarrer ihr Kind erlaubterweise taufen kann. Erkennt er klar aus dem Gespräch mit den Eltern, daß sie nichts vom eigenen Pfarrer wissen wollen und eher das Kind ohne Taufe lassen werden, als zu ihm zu gehen, dann darf in diesem Falle auch ein fremder Pfarrer das Kind taufen, wie oben Vermeersch sagt.

Ob es nun ratsam ist, sich vorher an den Domizilpfarrer oder an die Bischöfliche Behörde zu wenden mit der Bitte, die Taufe dem Peregrinus unter diesen Umständen spenden zu dürfen, muß die Pastoralklugheit lehren. Auf alle Fälle ist der Spender der Taufe nach Kanon 778 verpflichtet, dem Domizilpfarrer des Getauften von der gespendeten Taufe Mitteilung zu machen.

Zur Exerzitienbewegung

Von P. N. Scheid S. J., Trier.

Die Schriften zur Exerzitienbewegung, die ihren mächtigen Aufschwung den eindringlichen Empfehlungen unseres Heiligen Vaters und der Hochwürdigsten deutschen Bischöfe verdankt, entfalten sich auch in deutschen Landen immer hoffnungsvoller. Sie lassen sich in drei Gruppen scheiden: I. Berichte über Exerzitientagungen, II. Hilfs- und Förderungsmittel, III. Exerzitienvorträge. — Bei der großen Anzahl der Besprechungen ist die gedrängteste Kürze geboten.

I. Berichte über Exerzitientagungen (Innsbruck, Werl, Münster u. 's Heerenberg).

1. Exerzitienleitung, I. Bd., Die Referate des Kursus für Exerzitienleiter (17.—20. Aug. 1922 im Canisianum zu Innsbruck), herausgegeben von G. Harrasser S. J. — Verlagsanstalt Tyrolia (Innsbruck) 1923, 8° 259 S.

Diese erste Tagung sollte einen Ueberblick über das ganze Exerzitienwesen ermöglichen, mit dem dreifachen Zweck: die Exerzitien selbst näher kennen zu lernen, gegenseitiger Austausch der gemachten Erfahrungen, Mittel und Wege finden, um recht viele zur Teilnahme an Exerzitien zu bringen. Den ersten Zweck verfolgen die Vorträge über den „inneren Aufbau", „die Psychologie", „Technik", „Stellung zur Aszese und Mystik" und „die geistlichen Ratschläge des Exerzitienbüchleins"; der Gedankenaustausch über Exerzitien für „Studenten", „Männer", „Frauen" bietet vielfach neue Anregungen; die Entwicklung der „Werbetätigkeit" soll die Teilnahme an den Exerzitien steigern. Der Bericht verdient alle Anerkennung.

2. Exerzitienleitung, II. Bd., Die Referate der 2. Exerzitientagung (7. —10. Aug. 1923 im Canisianum zu Innsbruck), herausgegeben von G. Harrasser S. J. — Marianischer Verlag (Innsbruck) 1924. 8° 227 S.

Die 2. Innsbrucker Tagung sollte eine erweiterte und vertiefte Ergänzung zu der ersten sein. Den Löwenanteil an den Vorträgen übernahm P. K. Richstätter S. J., und daraus entstand sein selbständiges inhaltsreiches Buch „Mystische Gebetsgnaden und Ignatianische Exerzitien" (Verlagsanstalt Tyrolia 1924); seine weiteren Darlegungen über „Volksexerzitien" und „Exerzitien und Liturgie" verraten den alten Missionär. Die Vorträge über „Betrachtungsmethoden des Exerzitienbüchleins", ihre „Anwendung auf die Zeitverhältnisse", „Förderung der Exerzitienbewegung", „Standesexerzitien" und „Heim-Exerzitien" wurden von eigentlichen Fachleuten auf diesen Gebieten gehalten. Die Schilderung des Franziskanerpaters Novatus über „das Exerzitienhaus in Werl" war recht geschickt eingeschoben. Der Inhalt „der Diskussion" und ein „Jugendabend" sind leider nur kurz angedeutet. — Der zweite Band steht dem ersten sicher nicht nach.

3. Beiträge zur Geschichte und Aszese des Exerzitienbuches (Studien zu den Exerzitien des hl. Ignatius 1. Bd.), herausgegeben von G. Harrasser S. J. — Verlag Fel. Rauch (Innsbruck) 1925. Gr. 8° 182 S. geb. 4 Mk.

Auch eine Innsbrucker Tagung, aber ganz anderer Art als die vorigen, hat diesen Bericht veranlaßt. Eine Zusammenkunft von Jesuiten wollte die Exerzitienfrage mehr wissenschaftlich besprechen und die grundlegenden Wahrheiten tiefer durchdringen. Schon der erste Vortrag des gelehrten Spaniers A. Codina S. J. über die Entstehung der Exerzitien rechtfertigt die stattliche Veröffentlichung. Aehnlich werden die Direktorien in ihrem Werden und Wesen behandelt. Die folgenden Vorträge über die vier wichtigen Betrachtungen des „Fundamentes", „der Sünde und Sündenstrafen", „des Reiches Christi" und „der Wahl in der 2. Woche" sind

ebenso gründlich geraten. Die letzte Darlegung über „die Aszetik der Annotationen und Additionen" verrät ein tiefes Verständnis. Das ganze Buch verdient das ihm gespendete Lob: „Aus jeder Zeile weht der Geist des hl. Ordensstifters, der mit Recht von seinen Jüngern lebendig erhalten werden muß."

Die erste Exerzitientagung zu Werl (Westfalen), herausgegeben von P. Balduin Flume O. F. M. (Verlag H. Rauch, Wiesbaden) 1924. Gr. 8° 128 S.

Der Zusatztitel des Buches erwähnt den Welt- und Ordensklerus der Diözese Paderborn, der sich im Franziskanerkloster vom 19.—22. Febr. 1924 um den Hochwürdigsten Bischof, Dr. Kaspar Klein, zur Aussprache über die Exerzitien versammelt hatte. Als Zweck der Tagung wurde nicht so sehr eine rein wissenschaftliche Schulung als vielmehr die seelsorgliche Bedeutung der Ignatianischen Exerzitien beabsichtigt, und darnach waren auch die einzelnen Vorträge eingestellt. Die Grundlage bildeten zwei anschauliche Schilderungen über „Aufbau" und „Technik der Exerzitien"; dann folgten Anleitungen zu Exerzitien für „Jünglinge", „Arbeiter", „Jungfrauen" und „Mütter", alles Gedanken und Ratschläge, die aus dem Leben gegriffen sind. Die beiden letzten Darbietungen beschäftigen sich eingehend mit der „Exerzitienorganisation", mit „Heim- und halbgeschlossenen Exerzitien", „religiösen Sonntagen und Wochen". — Schlicht, aber kräftig nach Franziskanerart — könnte man als Lob unter diese treue Seelsorgshilfe setzen.

Exerzitien und Exerzitienorganisation, Aufgaben moderner Seelsorge, Vorträge, gehalten auf der Exerzitientagung der Diözese Münster zu Münster vom 2.—4. Jan. 1924, zu Kevelaer vom 28.—31. April 1924, herausgegeben im Auftrage der Exerzitienleitung der Diözese Münster von Dr. Aug. Konermann, II. Aufl. Verlagsanstalt Benziger 1925. 8° 288 S.

Der edle Wunsch des Herausgebers, „es möge das Buch jene günstige Aufnahme finden wie die Tagung selber", scheint sich mit der rasch erfolgten 2. Aufl. bereits erfüllt zu haben. Der Untertitel des Werkes betont mehr die moderne Seelsorge, die auch mit all ihren verwickelten sozialen, wirtschaftlichen und politischen Fragen und selbst mit den gewerkschaftlichen Schwierigkeiten, im Zusammenhang mit den Exerzitien, besprochen werden. Am meisten findet die heutige Männerwelt Berücksichtigung, insbesondere die Jungmänner (handarbeitende Jugend, Studenten, Jünglingsvereine); die Frauenwelt wird natürlich nicht vergessen. Der Vortrag des Prälaten Prof. Dr. Mausbach über „Die Wahrung der natürlichen Lebensgesetze im Ehestande" verdient hervorragende Anerkennung. Weiterhin werden für sog. Heimexerzitien und für Ehevorbereitungs- und Straßen-Exerzitien wertvolle Winke gegeben und Anregungen zur Wahrung der Exerzitienfrüchte hinzugefügt. Der Schlußvortrag über „Organisation und Agitation" darf geradezu mustergiltig genannt werden. Ein Anhang über die „Exerzitienhäuser" und „die beste Literatur" erfüllt sicher die stillen Wünsche aller Exerzitienförderer. — Das gehaltvolle Buch kann mit bestem Recht als ein kluger Führer in der modernen Seelsorge gelten und müßte jedes apostolischen Seelsorgers beratender Freund werden.

Das Exerzitienbuch des hl. Ignatius von Loyola, erklärt und in Betrachtungen vorgelegt von Moritz Meschler S. J., nach dem Tode des Verfassers herausgegeben von Walter Sierp S. J. — 1. Teil; Text und Erklärung des Exerzitienbuches. (Exerzitien-Bibliothek. Erläuterungen der Exerzitien und Aszese des hl. Ignatius, herausgegeben von deutschen Jesuiten. I. Bd.) Herder 1925. 12° XV u. 362 S.

Die Anregung zu dieser Exerzitien-Bibliothek geschah auf einer großen Exerzitientagung (20.—22. Jan. 1925) in 's Heerenberg (Emmerich), dem Noviziats- und Exerzitienhaus der deutschen Jesuiten. Es waren dabei 19 religiöse Genossenschaf-

ten vertreten. Zweck der Tagung war, „die Exerzitien selbst kennen zu lernen, ihren Inhalt, ihren Aufbau, ihr Ziel und die beste Art, sie ganz nutzbar zu machen". Die Vorträge sollen in der dazu neugegründeten Bibliothek als 4. Bd. veröffentlicht werden. In den drei Einleitungsbänden werden die bisher nur handschriftlich gedruckten Erklärungen und Betrachtungen der Exerzitien des P. Meschler erscheinen. Der 1. Bd. liegt hier vor. Die vollwerteste Anerkennung und allerbeste Empfehlung liegt im bloßen Namen „Meschler".

Ignatius von Loyola — Geistliche Uebungen, nach dem spanischen Urtext übertragen von Alfred Feder S. J. 1922. Manz (Regensburg) 12° XI und 191 S.

Der genaue Text der Exerzitien wurde auch dem Buche P. Meschlers eingefügt, wie er jetzt allgemein benutzt wird.

II. Hilfs- und Förderungsmittel.

Unter dem Sammeltitel „Exerzitienschriften für Priester und Laien" gibt der Marianische Verlag in Innsbruck seit 1923 gelegentlich dünne handliche Heftchen heraus — bis jetzt sind bereits 17 Nummern erschienen — die einzeln „eine gute, sachliche Einführung in die Idee, den Aufbau, in die Geschichte und Technik der Exerzitien geben sollen und daher als Grundlage für Vorträge und zur Orientierung über Exerzitien wertvoll sind". Ein kurzes Sätzchen zur näheren Andeutung des Inhaltes der verschiedenen Schriftchen, die noch weiter fortgesetzt werden, mag zur Empfehlung genügen.

1. Das Exerzitienbüchlein des hl. Ignatius, sein Plan und Aufbau, von L. de Jonge S. J. Aus dem Holländischen übersetzt von J. Esders S. J. 22 S.

Das kleine Holland ist anerkanntermaßen auch für die Exerzitienbewegung allseitig zum Vorbild geworden. Vorliegendes Heftchen gibt kurz und klar einen übersichtlichen Einblick in das Büchlein des hl. Ignatius. P. E. Böminghaus S. J. hat der Uebersetzung noch eine hübsche Zugabe über die Beziehung des Exerzitienbuches zu seinem Verfasser beigefügt.

2. Gnadenrufe, Vorträge vor und nach den Exerzitien. Auch zu stiller Lesung, herausgegeben von G. Harrasser S. J. 40 S.

Ein Sammelheftchen von 7 Vorträgen: „Auf zu den Exerzitien!" (5) und „nach den Exerzitien" (2). Sie bieten manche eigenartige und abwechslungsreiche Gedanken, die anregend wirken können.

3. Das Exerzitienhaus in seiner geschichtlichen Entwicklung von P. Albers S. J., aus dem Holländischen übersetzt von J. Esders S. J. 15 S.

Die recht lehrreiche Untersuchung wird noch durch vier hübsche Lichtbilder von bekannten Exerzitienhäusern aus verschiedenen Ländern auch äußerlich veranschaulicht.

4. Die Exerzitien in Holland, ein Musterbild zeitgemäßer Seelsorgsarbeit, von K. Sudbrack S. J. 2. Aufl. 40 S.

Mit genauer Sachkenntnis entwirft der eifrige Exerzitienförderer ein in jedem Betracht wirkliches Musterbild, das er mit der aufmunternden Erwägung schließt: „Holland — und wir?"

5. Constantia — Wie erhalten und fördern wir die Früchte der Exerzitien? Fingerzeige für die Leitung eines Exerzitantenbundes von P. Runkel S. J. 2. Aufl. 24 S.

Die Fremdbezeichnung „Constantia" (Beharrlichkeit) sei gewählt worden, weil „Exerzitantenbund" manchem zu fromm klinge. In drei Abschnitten: Einrichtung, Zweck, Bewährung der Exerzitanten-Bündnisse wird das sichere Bewahrungsmittel der Exerzitien-Früchte eingehend dargelegt.

6. Die Exerzitien den Männern der Arbeit! Ziel und Organisation der Arbeiterexerzitien von William Doyle S. J., aus dem Englischen übersetzt und bearbeitet von Phil. Küble S. J. 30 S.

Die Exerzitienbewegung muß Volksbewegung werden, und das geschieht zunächst durch die Arbeiterexerzitien; so war es die Auffassung des viel bewunderten und verehrten P. Doyle. Der hohe Gedanke wird in Ziel, Organisation der Arbeiterexerzitien klargelegt und am Schlusse gefragt: „Wer tut mit?"

7. Zur Geschichte der Exerzitienbewegung in alter Zeit, zwei Frauen als Apostel der Exerzitien, nach französischen Quellen bearbeitet von Igo Mayer S. J. 30 S.

Was da von den zwei wahrhaft apostolischen Frauen erzählt wird, klingt wie Märchen aus Tausendundeinernacht, ist aber glückliche Wirklichkeit.

8. Die Exerzitienbewegung unserer Tage, ihr Stand in den verschiedenen Ländern des In- und Auslandes, von Hubert Lucas S. J. 32 S.

Nach diesen erfreulichen Mitteilungen könnte man die heutige Exerzitienbewegung nahezu eine Weltbewegung nennen; dem Ziele immer näher!

9. Geheimnisse der Exerzitien, von einem Eingeweihten. 24 S.

Es werden einige heitere, erbauliche „Stückchen" erzählt und ein paar Proben aus einer Fülle von Zeugnissen über den geheimnisvollen Segen der Exerzitien mitgeteilt. Das Heftchen liest sich leicht und angenehm.

10/11. Das Direktorium zu den geistlichen Uebungen des hl. Ignatius. Seine Geschichte und seine Weisungen, von Jos. Böhr S. J. 78 S.

Das Doppelheft fällt mit seiner scharfen Wissenschaftlichkeit scheinbar aus dem einfachen Rahmen der ganzen Sammlung; doch fördert diese mehr gelehrte Arbeit auch nicht wenig die allgemeine Exerzitienbewegung, die alle Stände erfassen muß.

12. Geist und Segen der Exerzitien, von Cl. Loenartz S. J. 2. Aufl. 15 S.

Hier gibt ein erfahrener Exerzitienmeister treffliche Winke aus dem reichen Schatze seiner feinen Beobachtungen.

13. Heimexerzitien, geschlossene Exerzitien in der Heimatpfarrei, ein Beitrag zur Jungmänner-Seelsorge von L. Bonsels S. J. 24 S.

Aeußere Einrichtung und innerer Aufbau dieser neuen, aber recht empfehlenswerten Exerzitienart hat der kundige Verfasser aus eigener Erprobung dargestellt; da mehren sich kostenlos „die Hochschulen der ewigen Wahrheit und die Hallen des Friedens Christi im Reiche Christi", wie Kardinal Schulte in seinem Fastenhirtenbrief die Anstalten für Exerzitien genannt hat.

14. Aufbau und Entstehen der geistlichen Uebungen des hl. Ignatius von Antonio Astrain S. J., aus dem Spanischen übertragen von Franz Dür S. J. 36 S.

Der Name des „greisen spanischen Forschers für die Jesuitengeschichte und im besonderen für das Leben des hl. Ignatius" bürgt dafür, daß hier sichere Aufschlüsse über das segensreichste Werk seines Ordensstifters gegeben werden, und die Erwartung wird nicht getäuscht.

15./16. Das Gebetsleben und seine apostolische Einstellung im Geiste des hl. Ignatius, besonders seines Exerzitienbüchleins, nach neueren Quellen dargestellt, von Jos. Staudinger S. J. 68 S.

In dem Vorwort gibt der Verfasser seine Hauptquellen an, erwähnt aber auch noch gelegentlich viele andere Schriften, um daraus eine kurz gefaßte Zusammenstellung zu machen, und darin liegt der große Wert des kleinen Heftchens.

17. Seelisches Werden und erstes Wirken der Exerzitien,

ein psychologisch-geschichtlicher Beitrag, nach den Studien von Alexander Brou S. J., bearbeitet von Ivo Zeiger S. J. 34 S.

Das Lebensbild des hl. Ignatius ohne den Einfluß seiner Exerzitien läßt sich nicht denken, wie auch seine und seiner Gefährten apostolische Wirksamkeit. So legt es dies Schriftchen eindrucksvoll dar und gibt zum Abschluß noch einen kurzen Ueberblick über das Exerzitienwerk im 16. Jahrhundert.

III. Exerzitienvorträge.

Exerzitien für Priester und Laien. Ausführliche Entwürfe zu Vorträgen und Betrachtungen von Hugo Hurter S. J., weiland Professor der Theologie in Innsbruck. In 3. Aufl. herausgegeben von G. Harrasser S. J. (Rauch, Innsbruck) 1925. Gr. 8°. 407 S.

Das muß noch als echte alte Friedensware gelten, könnte man im Stile der oft gebrauchten Geschäftssprache von diesem geistig abgeklärten Buche sagen. Schon die einfache natürliche Sprache heimelt an. Was da der hochgefeierte Altmeister der Theologie, der sein 100. Semester als akademischer Lehrer begehen konnte, aus seinem eigenen geistlichen Leben für das Seelenwohl der Mit- und Nachwelt hinterlassen hat, wird wie seine weitverbreiteten theologisch-wissenschaftlichen Werke sicher vielen Nutzen stiften. Es weht darin der echte Geist der Ignatianischen Exerzitien, frisch und lebensvoll dargelegt. Dem Herausgeber gebührt der Dank aller Exerzitienfreunde.

Priester-Exerzitien, ein Büchlein für alle, die sie machen oder geben wollen, von Rupert Wickl S. J. 2. Aufl. (Marianischer Verlag, Innsbruck) 1924. 12° 280 S.

Daß der Verfasser früher einmal Germanistik getrieben hat, scheint auch seinem feinen Büchlein von Vorteil gewesen zu sein. Was er (S. 83) von Hettinger rühmt, gilt ebenso von ihm selbst, „daß er in Form und Inhalt über das schöne klassische Ebenmaß kaum je hinausirrt" — mit der kleinen Verbesserung statt „kaum je" — „nie". Diese Art, Priester-Exerzitien zu geben, müßte modern, im edelsten Sinne der Bezeichnung, noch mehr werden: ganz im Geiste des hl. Ignatius und in der Form der priesterliche Ton, den das neue kirchliche Gesetzbuch schon im Priesterseminar gepflegt wissen will — comitas cum modestia et gravitate coniuncta. Das herzige Büchlein gereicht auch dem Theologen-Konvikt in Innsbruck mit dem Lobe seines Spirituals zur verdienten Empfehlung.

Ecce Jesus! Betrachtungspunkte für alle Freunde des innerlichen Lebens, für Priester, Ordenspersonen und Laien, von R. Wickl S. J. 1. Bd. (Marianischer Verlag, Innsbruck) 1925. Kl. Form. 544 S.

Streng genommen gehört das Betrachtungsbüchlein nicht zu den Exerzitienschriften. Doch die ganze Anlage der sorgfältig durchgearbeiteten Punkte geht nach Form und Inhalt auf das Muster der Ignatianischen Exerzitien zurück. Alles auf Jesus zu beziehen und von ihm herzuleiten war ja der Lebensgedanke des Gründers der Gesellschaft Jesu. Dieser 1. Bd. schließt mit dem Gebetsleben Jesu ab; die folgenden werden freudig erwartet.

Die monatliche Geisteserneuerung, ihre Geschichte, Bedeutung und Uebung, nebst je einer Betrachtung für jeden Monat — Exerzitien-Andenken — von Jakob Zey S. J., aus dem Holländischen übertragen. (Marianischer Verlag, Innsbruck) 1924. Kl. Form. 264 S.

Diese 24 Betrachtungen stellen ein ganzes System der Exerzitienwahrheiten dar, gründlich und anmutig dargelegt, so recht geeignet, die Exerzitien aufs neue zu erleben, also zumeist für solche, die bereits einmal Exerzitien gemacht haben, als das allerbeste Exerzitien-Andenken, so urteilt P. Harrasser S. J. zur „Einführung" des Büchleins.

Akademische Vorträge. Die Exerzitienwahrheiten, von Prof. Dr. H. Bruders S. J. 2. Aufl. (F. Rauch, Innsbruck) 1922. 12° 352 S.

Es mag wohl keine gewöhnliche Aufgabe sein, die einfachen Exerzitienwahrheiten in Form von akademischen Vorträgen darzulegen. Ob dabei das wissenschaftliche Rankwerk den schlichten Wahrheitsgehalt nicht überwuchert, läßt sich schwer entscheiden, weil das persönliche Empfinden bei der Beurteilung zu sehr mitbestimmend wirkt. Jedenfalls bleibt der Versuch ein gewagtes Unterfangen.

Die Ordensperson in der Einsamkeit. Vorträge für zehntägige Exerzitien von Alfons Loos O. M. J. (Laumann'sche Verlagshandlung, Dülmen) 1924. 8° 477 S.

Der Verfasser gibt im Vorwort seines Buches als Zweck seiner Arbeit an, „den Seelen Abwechslung in ihrer geistlichen Nahrung zu bieten". Das wurde ihm insofern nicht besonders schwer, weil er sich seine eigene Exerzitienmethode zurechtlegte. Der beigefügte sog. Waschzettel hebt noch zur Empfehlung des Buches besonders hervor, „daß darin alle Pflichten, Vorzüge und Tugenden des Ordensstandes (Ordensfrauen) behandelt werden und die Vorträge so gehalten seien, daß sie gleichzeitig als Betrachtungsgegenstand dienen können und sich im Laufe des Jahres auch zu Konferenzen verwenden ließen". Die Vorträge bieten wirklich reichen Stoff zu Konferenzen, und darin liegt der eigentliche Vorteil des Buches.

BÜCHERBESPRECHUNGEN

Biographisches

Michael Felix Korum, Bischof von Trier. Ein Lebens- und Zeitbild von Jakob Treitz. München-Rom, Theatiner-Verlag 1925. 426 S. gr. 8°. 12 Mk.

Es war kein geringes Wagnis, die Biographie eines Mannes zu schreiben, der zu den wirklich Großen gezählt werden darf, eines Kirchenfürsten von ungewöhnlichem Ausmaß, der von der Warte seines bischöflichen Amtes aus während eines 40jährigen Episkopates an allen das Wohl der Kirche berührenden Fragen aktiven Anteil genommen und durch die Strömungen des bewegten Lebens in Deutschland sein Schifflein fest und sicher gesteuert hat; noch gewagter durfte es scheinen, die Biographie dieser markanten Persönlichkeit zu schreiben, drei Jahre nach deren Heimgang, wo den zeitgenössischen Verfasser noch die Wellenringe der geistigen und sozialen Zeitströmungen umspülten, mit denen der Bischof sich auseinanderzusetzen hatte, wo also die erwünschte Distanz von den Ereignissen fehlte, die dem Historiker so wertvoll ist zur sicheren und ruhigen Beurteilung von Personen und Geschehnissen.

Trotz dieser Besorgnisse hat der Verfasser den Wurf gewagt, und der Wurf ist, das darf man wohl sagen, glänzend gelungen. Treitz schreibt als lebendiger, mit seinem Helden fühlender Zeuge, der den Bischof wohl kannte, so daß er nicht wie ein späterer Historiograph nur stumme Zeugen aus dem Grabe vergilbter Dokumente zu beschwören genötigt war; er basiert seine Darstellung auf Quellen erster Ordnung, auf solche Akten, in denen der Bischof selbst spricht: seine Predigten, aus denen das Feuer des gottbegnadeten Redners leuchtet und wärmt, seine Hirtenschreiben, in denen große Gelehrsamkeit gepaart ist mit übernatürlicher Salbung, seine umfangreiche Privatkorrespondenz, die so wunderbare Einblicke in die tiefe Seele des Schreibers gewährt. In geschickter Weise werden diese

Quellen ergänzt durch wertvolle Mitteilungen und Reminiszenzen von Personen, die dem hochseligen Bischof nahegestanden. So erklären sich die unbestreitbaren Vorzüge dieser Biographie, die vom Anfang bis zum Ende den Leser gefesselt hält. Es ist einmal eine wohltuende Naturfrische und Treue. Nicht selten ist ein Biograph der Apologet seines Helden, und Goethe verlangt gar von ihm einen „parteiischen Enthusiasmus". Nicht so hier; der Biograph retouchiert nicht, er transponiert nicht, sondern bleibt lebenstreu und lebenswahr; er schildert ein Ideal des Priesters, des Bischofs, des Kämpfers und Dulders, aber es ist das Ideal, das vor uns allen erhebende Wirklichkeit geworden, das Ideal, das er selbst geschaut, studiert, gekannt, erlebt hat. So ist die Arbeit geworden zum packenden Bild des frommen Priesters, des gelehrten Professors und feurigen Predigers, des großen und seeleneifrigen Bischofs, dessen Schweigen und Reden, dessen Tun und Leiden, dessen Leben und Sterben auf der Linie des von ihm mit Vorliebe zitierten Apostelwortes lag: „Diligamus Eum qui prior dilexit nos." Ein weiterer Vorzug der Biographie ist die wohltuende Wärme und die, trotz zarter Verhaltenheit, sich offenbarende Liebe, die dem Schreiber die Feder führte und ihn so glücklich inspirierte. Es ist wie ein warmer Golfstrom, der unterirdisch und geheim durch die Darstellung flutet und ganz unwillkürlich auch dem Leser das Herz warm werden läßt. Die Kapitel „Das Charakterbild des Bischofs" und „Das Leidensjahr" kann man nicht ohne innere Ergriffenheit lesen. Als dritten Vorzug möchte ich nennen die geschickte Lösung der im Untertitel bezeichneten Aufgabe, ein Lebens- und Zeitbild zu bieten. Wen es gelüstet, in die Seele des Bischofs zu blicken und die letzten und tiefsten Wurzeln des gesegneten Wirkens bloßgelegt zu sehen, die hohen natürlichen Anlagen, die erhöht und vervollkommnet wurden durch die Gnade von oben, Gottes weisheitsvolles Wirken und des Bischofs treues zielbewußtes Mitwirken, hier findet er sein Verlangen erfüllt. Das Lebensbild ist zum Zeitbild erweitert, denn nur geschaut auf dem Hintergrunde der religiösen, kirchenpolitischen und sozialen Kämpfe Deutschlands, wo unser Bischof an der vordersten Front steht und streitet, ist sein Wirken verständlich, seine historische Rolle in ihrer ganzen Bedeutung erfaßbar, unbestreitbar die ganze Größe seiner sittlichen Persönlichkeit.

Wer mehr wissen will, der nehme das herrliche Buch zur Hand; er wird keine Enttäuschung erleben.

Die Ausstattung des Werkes ist buchtechnisch vollendet; Druck und Bildschmuck machen dem Verlag alle Ehre.

Trier. Bares.

Altes Testament

Das Zwölfprophetenbuch, übersetzt und erklärt von Dr. E. Sellin (Kommentar zum Alten Testament, herausgegeben von Sellin). Leipzig-Erlangen. A. Deichertsche Verlagsbuchhandlung 1922. X u. 568 S. Preis: 9 Mk., geb. 11,50 Mk.

Wir haben es hier mit einem sehr beachtenswerten Auslegewerk zu tun, an dem leider noch manches zu bedauern ist. Bei den zwölf Propheten kommt es nämlich vor allem darauf an, zu bestimmen, wessen Schrift die älteste ist. S. 229 ist S. dem Richtigen nahegekommen, indem er bemerkt, daß wenigstens Abd V. 2—10 „seinen letzten Entstehungsgrund in dem Abfall Edoms von Juda unter Jehoram 852 haben" müsse. Aber seine Unbefangenheit geht nicht so weit, die selten schriftstellerische Einheit der bloß 21 Verse zählenden Schrift des Abdias zu erfassen. Er zerlegt vielmehr gewaltsam das aus einem Guß geschaffene Büchlein in zwei Hälften, die er je wiederum in zwei Teile auflöst. So erkennt er nicht, daß Abdias als Verfasser des Ganzen der älteste Schriftprophet ist, auf

den Joel und dann Amos folgt. Infolgedessen urteilt er über die Einheit und Entstehung des Buches Joel ähnlich verkehrt. Im Vorwort stellt Verfasser als den besten Dank gegen die frühern Kommentatoren hin, „daß *man ihrer aller Auslegung ernst nachgeprüft und konstatiert hat, wie schließlich jeder seine Bausteine zum Aufbau des richtigen Verständnisses* dieser ebenso wichtigen wie schwierigen Urkunden *beigetragen hat*". Hätte S. diesen Grundsatz auch auf die jüngsten Werke katholischer Exegeten, von denen er keine Ahnung hat, z. B. N. Peters, Die Prophetie Obadjah's, Paderborn 1892 und J. Theis, Die Weissagung des Abdias, Trier 1917, angewandt, dann hätte er manchen Mißgriff auf literar- und textkritischem Gebiete vermeiden können. Dann hätte er sehen können, wie eine gesunde Sichtung des Textes die Schrift des Abdias als ein wunderbar einheitliches, abgerundetes Büchlein erweist, während seine destruktive Literar- und Textkritik den beschädigten Textbau nur noch mehr zerfetzt als die Ueberlieferung ihn darbietet. Die Kritik soll doch heilen, nicht weiter zerstören. Jammervoll ist, vom heutigen Stande der Wissenschaft aus, was S. zu den Versen Abd. 18—21 bietet. Abd. V. 16 ist das ganze תמיד nicht bloß die Konsonanten תמד als Verlesung und Verschreibung von חֶמְרִי „meinem Wein" und nicht von חֶמֶר „Wein" beizubehalten. Am V. 4, 3 ist die Konsonantengruppe והשלכתנההרמינה zu trennen: וְהִשְׁלַכְתֶּן רִמּוֹנָה הֲדַד „und ihr werdet den Adad-Rimmon [dessen Götzenbildchen] wegwerfen". Vergleiche Is. 2, 20. Den Götzennamen הֲדַד hat man dadurch vertuschen wollen, daß man in der Quadratschrift den beiden דד den linken He-Schaft beifügte. Vgl. הַדַדְרִמּוֹן Zach. 12, 11. Auch die schwierigen Stellen Am 5, 26 und 8, 4, auf die es S. besonders abgesehen hatte, hat er textkritisch nicht befriedigend erklärt. Im allgemeinen aber steht der Kommentar textkritisch hoch. Erfreulicherweise hat S. dem Rhythmus im Zwölfprophetenbuch gebührende Beachtung geschenkt.

Der Prophet Jeremia, übersetzt und erklärt von D. *Paul Volz* (Kommentar zum Alten Testament, herausgegeben von E. Sellin). Leipzig-Erlangen. A. Deichert'sche Verlagsbuchhandlung 1922. LIV u. 445 S. Preis: 10 Mk.; geb. 13 Mk.

Das Buch beginnt mit einem bedeutsamen Vorwort. In der Einleitung werden eingehend und durchweg treffend folgende Fragen behandelt: Lebensgeschichte Jeremias, der Prophet Jeremia, der Redner, Dichter und Schriftsteller Jeremia, das Buch Jeremia, Literatur. Dann folgt der Kommentar. Die Zusammensetzung des Buches erklärt V. also: Es ist entstanden durch eigenhändige Aufzeichnung Jeremias, durch Aufzeichnung Baruchs nach dem Diktat Jeremias, durch selbständige Niederschrift Baruchs mit oder ohne Notizen Jeremias, durch Zutaten späterer Hände aus verschiedenen Jahrhunderten. Das von Baruch herausgegebene Buch der Worte Jeremias c 1—36, zu dem 1, 1—3 die Ueberschrift bildet, zerfällt in zwei Teile: c 1—25 und 26—36. Hierzu kommt als weiteres Buch c 37—45. c 1—25 umfaßt die Worte Jeremias; 26—36 bringt Erzählungen als geschichtliche Umrahmung von Worten Jeremias; 37—45 ist fortlaufende Erzählung, die überwiegend von den letzten Lebens- und Leidensjahren des Jeremias handelt. Die Weissagungen wider die Fremdvölker c 25, 15—38 und c 46—57 ist ein späterer Zuwachs des Buches, der etwa der Zeit 560 v. Chr. angehört und aus Babylonien stammt. c 52 wird vermutet als Abschluß des Jeremiabuches, der aus 2 Kö. 24, 18—25, 30 entnommen ist. Wenn man auch nicht der Ansicht sein wird, daß V. in den literarkritischen Fragen des Jeremiabuches überall das letzte Wort gesprochen habe, so sucht er doch für seine angenommenen Einschübe überall gute

Gründe beizubringen. In textkritischer Hinsicht berücksichtigt er z. B. im Gegensatz zu Dahm weitgehend die verschiedenen Textzeugen. In den Kommentar hat er nur den unentbehrlichen textkritischen Stoff aufgenommen, da er die Ergebnisse seiner textkritischen Jeremiastudien bereits 1920 in der Schrift „Studien zum Text des Jeremia" veröffentlicht hat. V. geht der dichterischen Form im Versbau und besonders in der Strophenbildung sorgfältig nach. Ungehemmt von der Worterklärung läuft die Auslegung, die besonders Kulturgeschichtliches und Religionsgeschichtliches berücksichtigt, möglichst in einem Fluß dahin. Sowohl in der Einleitung wie im Kommentar tritt Jeremia, wie es V. wollte, in lebendiger Gestalt hervor und wird in seinem Leben und Wirken gerade dem Menschen unserer Tage nahegebracht. Volz' „Der Prophet Jeremia" ist ein ausgezeichneter Kommentar, der jedem Theologen zum Studium nur empfohlen werden kann.

Trier. Theis.

Neues Testament

Grundriß der Einleitung in das Neue Testament. Von Dr. H. J. Vogels, Professor d. Theol. an der Universität Bonn. (Lehrbücher zum Gebrauch beim theol. und philos. Studium. VIII und 258 Seiten, 8°. Aschendorff, Münster 1925. Geheftet 4,20 Mk., gebunden 5,50 Mk.

Diese neueste „Einleitung" besitzt drei Eigenschaften, die einem Lehr- und Lernbuch nicht abgehen dürfen: 1. Volle Beherrschung des Stoffes und Vertrautheit mit den heute zur Erörterung stehenden Problemen. 2. Ausscheidung dessen, was minder wichtig ist und den Lernenden mehr verwirrt als fördert. 3. Eine flüssige, gefällige Darstellung. Auch dem vor zwei Jahren erschienenen Handbuch der neutest. Textkritik des Verfassers eignen die genannten Vorzüge, während unsere theologischen Lehrbücher nicht selten Muster von Trockenheit sind und einem Herbarium gleichen.

Mit der erstrebten Kürze hängt es wohl zusammen, daß manche Stellen mißverständlich geblieben sind. So ist der Satz anfechtbar: „Die ältesten Bücher des N T sind die Evv sicher nicht, vielmehr geht ihnen die Mehrzahl der paulinischen Briefe, vielleicht auch alle, an Alter voran" (53). Vogels selbst setzt die Abfassung der Apostelgeschichte ca. 63 an, also Lk früher. Dann sind aber die Gefangenschafts- und Pastoralbriefe, mithin die Hälfte der Paulusbriefe, jünger als die synoptischen Evv (vgl. S. 110, 184, 192). Ein ähnliches Mißverständnis kann dem Studierenden leicht aus dem Seite 11 und 190 über die Bestimmung der Briefe Gesagten erwachsen. Die Frage nach der Echtheit des Markusschlusses ist zu wichtig, als daß eine Anmerkung dazu genügte. Die Zweiteilung der Apostelgeschichte sollte endgültig aufgegeben werden (S. 101 und 104). Ob sich das rätselhafte „Flügelchen" des Tempels (Mt 4, 5; Lk 4, 9) nicht doch noch am besten daraus erklären läßt, daß der Uebersetzer des aramäischen Mt es aus Lk übernahm (S. 81)? Der Kommentar zum Römerbrief von K. Barth ist 1921 „an Haupt und Gliedern umgestaltet" worden und erscheint nicht mehr in Bern, sondern in München (S. 159). Wäre es in einem Lehrbuch für kathol. Theologen nicht angezeigt, die Entscheidungen der Päpstlichen Bibelkommission zu einer Reihe wichtiger Streitfragen wenigstens zu erwähnen? In ihrer scharfen Formulierung der Probleme eignen sie sich für Seminarübungen, und ihr Wortlaut könnte etwa im Anhang beigefügt werden.

Vor allem möchte ich dem Verfasser die Bitte unterbreiten, das Buch nach seiner technischen Seite hin zu vervollkommnen, damit es sich nicht nur angenehm liest, sondern auch das Lernen nach Möglichkeit erleichtert; das ist doch wohl sein Ziel. Dann dürften aber nicht ganze Seiten ohne Absatz und ohne Wechsel im Druck erscheinen. Das wichtige Kapitel der neutestamentlichen Uebersetzungen hat

nicht einmal einen eigenen Paragraphen, sodaß die ganze Textgeschichte in einem einzigen Paragraphen, ohne Numerierung der Hauptabschnitte, 17 Seiten lang weitergesponnen wird. Um den Unterschied durch Vergleich festzustellen, halte man daneben einmal die Einleitung in das Neue Testament von H. Appel, worin das Druckbild jeder Seite dem Studierenden eine Gedächtnisstütze bietet. Gerade ein „Grundriß" müßte auch eine gewisse Uebersicht für das Auge gewähren, ohne daß ein dürres Gerippe von Ueberschriften daraus zu werden braucht.

Diese Ausstellungen mögen dem Verfasser zeigen, wie willkommen eine möglichst vollkommene Einleitung aus seiner bewährten Feder allen ist, die sich mit dem Neuen Testamente befassen.

Kurzgefaßte Einleitung in das Neue Testament. Von Dr. Jos. Sickenberger. (Herders Theologische Grundrisse.) XIV und 148 Seiten, Taschenformat. Dritte und vierte verbesserte Auflage, 5.—7. Tausend. Herder, Freiburg 1925. Gebunden 3,40 Mk.

Ein Vergleich dieser Ausgabe mit der ersten Auflage (1916) zeigt auf jeder Seite, wie sehr der Verfasser bemüht ist, das Büchlein in jeder Beziehung zu verbessern. Es wird ja darüber gestritten, ob solche „Grundrisse" ein „notwendiges Uebel" sind oder nicht. Sie wollen und sollen das tiefere Eindringen nicht ersparen, sondern dazu anregen. Sickenberger bietet trotz der Kürze vieles, weil durch scharfes Herausarbeiten des Wesentlichen und geschickte Ausnutzung des Raumes in engem Rahmen ein klargezeichnetes Bild entsteht. Die Auffassung Sickenbergers, der in der Einleitung „eine Geschichte des ganzen N T und seiner einzelnen Teile" erblickt, also nicht apologetisches, sondern historisches Wissen vermitteln will, ist angefochten worden; er ist ihr aber treu geblieben. Die kurzen Literaturangaben, die den einzelnen Abschnitten vorangehen, sind wertvoll, bedürfen aber einer Nachprüfung über Neuauflagen und wichtige Neuerscheinungen, was dem Verfasser ein Leichtes sein wird, da er seit mehr als zwanzig Jahren den vielgerühmten bibliographischen Bericht der Biblischen Zeitschrift bearbeitet hat.

Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testamentes und der übrigen urchristlichen Literatur von Erwin Preuschen. Zweite Auflage, vollständig neu bearbeitet von Walter Bauer, ord. Professor der neutest. Theol. in Göttingen. Erste Lieferung Α—ἀπαύγασμα. Fol. Verlag A. Töpelmann in Gießen, 1925.

Auf diese wichtige Neuerscheinung sei jetzt schon hingewiesen, obgleich erst eine Lieferung vorliegt. Das ganze Werk ist auf etwa 10 Lieferungen berechnet und soll ungefähr 1280 Spalten in Groß-Lexikonformat umfassen. Die sprachliche Durchforschung des N. T. und der urchristlichen Literatur hat seit Erscheinen der ersten Auflage (1910) solche Fortschritte gemacht, daß die Neubearbeitung sehr zu begrüßen ist. Reichliches Vergleichsmaterial aus dem griech. Schrifttum ist hier geboten und zwar so, daß auch der Nichtfachmann daraus viel Nutzen zieht. Nach Vollendung wird das Werk im Pastor bonus eingehender gewürdigt werden.

Trier. Ketter.

Pädagogik, Katechetik, Homiletik

Deutsches Ehrgefühl und katholisches Gewissen. Von Michael Kardinal Faulhaber. Heft 1 der Schriftenreihe „Zur religiösen Lage der Gegenwart", herausgegeben von Dr. P. Erhard Schlund O. F. M. 62 S. Brosch. 1,40 Mk. Verlag Dr. Franz A. Pfeiffer u. Co., München 1925.

Der erste Teil der Broschüre gibt die wuchtige Rede wieder, die Kardinal Faulhaber in der bewegten Zeit nach dem Hitlerputsch 1923, am 15. Februar 1924

in München gehalten hat. Der zweite Teil enthält den hochbedeutsamen Fastenhirtenbrief (1924) des Münchener Kardinals über „Das göttliche Gesetzbuch für Gewissen, Volks- und Völkerleben".

Lebensweihe. Richt- und Leitgedanken auf dem Wege zum Glück. Von Georg Ströbele, Stadtpfarrer. 3. Aufl. 154 S. Geb. 2,20 Mk. Karl Ohlinger, Mergentheim 1924.

Laienapostolat. Ein Königsgebot der Zeit. Von Georg Ströbele, Stadtpfarrer. 132 S. Halbl. 2 Mk. Karl Ohlinger, Mergentheim 1924.

Kurze Erwägungen, die von der Sorge um die schulentlassene Jugend eingegeben sind, die den Jugendlichen Richtung und Wege zum Glück zeigen wollen.

Das begeisternd geschriebene Büchlein legt Wert und Bedeutung des Laienapostolates dar und zeigt weite Arbeitsgebiete und reiche Betätigungsmöglichkeiten.

Gedanken und Ratschläge. Gebildeten Jünglingen zur Beherzigung von P. Adolf v. Doß S. J. Neu durchgesehen und herausgegeben von Karl Racke S. J. 28. u. 29. Aufl. (95.—98. Tausend). 12° XXXII u. 560 S. Geb. 5 Mk. Herder, Freiburg 1923.

Man freut sich von Herzen, daß dieses „in seiner Art einzige und für junge Leute unschätzbare Buch" eine so weite Verbreitung findet.

Das Wissen und Wollen der beiden Geschlechter in den Entwicklungsjahren der Reife. 3. Band. Heft 4 der Zeitschrift Das kommende Geschlecht. Zeitschrift für Familienpflege und geschlechtliche Volkserziehung auf biologischer und ethischer Grundlage. Herausgegeben von Martin Faßbender, Otto Krohne, Francis Kruse, Hermann Muckermann, Reinhold Seeberg. Preis 2 Mk. Ferdinand Dümmlers Verlag, Berlin. Mai 1925.

Was hier von berufenen Fachleuten geboten wird, verdient Beachtung und Studium all derer, die sich um ein Verstehen der Jugend in den Entwicklungsjahren bemühen bezw. bemühen müssen. Prof. Dr. Jürgen W. Harms (Königsberg) liefert einen interessanten Beitrag, in dem er die Bedeutung der Inkretion in ihrer Wirkung zur werdenden Reife darlegt, Charlotte Bühler bespricht die „Seelische Eigenart der beiden Geschlechter in der Zeit der werdenden Reife", Hermann Muckermann „Das Wissen in den Entwicklungsjahren", Prof. Ernst Gerhard Dresel (Heidelberg) „Das Wollen in den Entwicklungsjahren" und Hanna Gräfin von Pestalozza (Berlin) „Das Zusammengehen der beiden Geschlechter in den Jahren der werdenden Reife". Gräfin Pestalozza lehnt mit überzeugenden Gründen jede Art von Koedukation ab. Unter den in der Umschau gebotenen Darlegungen stehen noch Nr. 2 und 3 in engstem Zusammenhang mit dem Problem, das mit gediegener Sachkunde in Heft 4 der Zeitschrift Das kommende Geschlecht erörtert wird, nämlich: Friedrich Paulsen und die getrennte Erziehung der Geschlechter und Durchführung der geschlechtlichen Erziehungsweisen.

Die homiletische Fülle der Heiligen Schrift. In thematischen Homilien dargeboten zum Studium und zum Gebrauch. Zweites Heft. Mit einem Anhang von thematischen Predigten. Von Msgr. Dr. Franz Stingeder. 1—3. Tausend. 86 S. Druck und Verlag des kath. Preßvereins, Linz a. d. Donau 1924.

Die Homilien über Mt. 5, 29—30, Mt. 25, 31—46, Mt. 8, 28—34, Mt. 9, 1—8, Mt. 7, 7—12, Mt. 7, 13—29, die Stingeder im 2. Hefte bietet, sind eine vollwertige Erfüllung des Programms, das der Verfasser im 1. Heft aufgestellt hat, durch Beispiele darzutun, daß die Heilige Schrift nicht nur die reichste Predigtstoffquelle ist, sondern auch, daß sich ihr unerschöpflicher Edelgehalt an homiletischem Material auch in eine Form bringen läßt, die den Anforderungen der heutigen Homiletik vollauf entspricht. Ich möchte mit Nachdruck auf die Sammlung „Aus der homiletischen Fülle der Heiligen Schrift" hinweisen. „Es ist geschichtliche Tatsache, daß

die matt gewordene Predigt sich immer wieder lebensstark am Born der Heiligen Schrift trank." Stingeder versteht es vorzüglich, theoretisch und praktisch zu der so notwendigen „Schriftpredigt" anzuleiten. Dadurch, daß der Verfasser den Stoff auf mehrere Hefte, deren Preis mäßig genannt werden muß, verteilt, ist der Bezug erleichtert.

Trier. Weiler.

Moraltheologie

Die soziale Frage. Ein Beitrag zur Orientierung über ihr Wesen und ihre Lösung. Von Joseph Biederlack S. J., Professor der Moraltheologie an der theolog. Fakultät zu Innsbruck. 10. Aufl. 339 S. Verlag Rauch, Innsbruck 1925.

Das Buch des verehrten Autors, der seit Dezennien in Innsbruck und Rom und jetzt wieder in Innsbruck als akademischer Lehrer tätig ist, entstand aus Vorlesungen, die die Kandidaten des Priestertums in das große Problem der heutigen Zeit einführen sollen. Das Buch will die Gesichtspunkte angeben, nach welchen die spätere Tätigkeit sich zu entwickeln hat, wenn sie in den schwierigen Fragen der Zeit mitarbeiten will. Ein allgemeiner Teil beschäftigt sich nach einem einleitenden Kapitel mit dem ökonomischen Liberalismus, dem Sozialismus und der christlichen Gesellschafts- und Wirtschaftslehre. Ein zweiter besonderer Teil behandelt die Frauenfrage, landwirtschaftliche Frage, Arbeiter-, Handwerkerfrage und die Übelstände im Handelsgewerbe.

Die neueste Auflage hat mancherlei Zusätze, die durch die Entwicklung der letzten Jahre bedingt waren. Die bewährten christlichen Anschauungen in Theorie und Praxis der Volkswirtschaft sind dieselben geblieben. Möge das Buch des hervorragenden Morallehrers eine stets weitere Verbreitung finden!

Leitfaden für die soziale Praxis. Von Anton Retzbach, Dr. theol. et rer. pol. Nachträge und Ergänzungen zur sechsten u. siebten Auflage. 22 S. 0,50 Mk. Herder, Freiburg.

Retzbachs Leitfaden ist eine brauchbare, praktische Ergänzung der trefflichen Einführung in die soziale Frage, die Professor Biederlack gegeben. Während bei dem hochverdienten Moralisten die prinzipielle, deduktive Methode im Vordergrund steht, geht Retzbach mehr geschichtlich induktiv und praktisch vor. Die vorliegenden Nachträge und Ergänzungen stellen die gesetzgeberischen Fortschritte bis zum Jahre 1925 in klarer und präziser Form zusammen. Dieser Nachtrag ist um so wertvoller, als zur Zeit die verwickelte Materie weder in den Gesetzesausgaben noch in irgend einem Buch vollständig vorliegt.

Vereinigung der deutschen Arbeitgeberverbände E. V. Geschäftsbericht 1923 u. 1924. 336 S. u. XXIV S.

Ein starker Band über die katastrophalen Jahre 1923 und 1924 mit ihren verhängnisvollen wirtschaftlichen und sozialen Erscheinungen, herausgegeben von der wissenschaftlichen Leitung des Verbandes, die 1923 21 wissenschaftliche Beamte und 76 Angestellte umfaßte, dann Ende des Jahres 1923 herabgesetzt wurde auf 11 wissenschaftliche Beamte und 34 Angestellte. Danach kann man sich einen Begriff machen über das Material, das geboten wird über Arbeiter- und Angestelltenorganisationen S. 23 ff., Streikbewegung, Sozialpolitik, Arbeitsmarkt, Lohnpolitik, Arbeitszeitfrage und Schlichtungswesen. „Das jetzige Volkseinkommen wird kaum mehr als 30 Milliarden Goldmark jährlich betragen und auf diesem Einkommen ruht eine öffentliche Belastung von rund 10 Milliarden Mark." (XVII.) „Es muß in das Volk hineingehämmert werden, Tag für Tag und Stunde für Stunde, daß die Ursache unseres sozialen Abstiegs nicht in eigensüchtigen Willkürakten einzelner Bevölkerungsschichten oder der Unternehmer

liegt, sondern in den grausamen Bestimmungen des Versailler Diktats und den daraus entsprossenen Folgeerscheinungen." (S. VIII.) Die Vereinigung will sich wehren gegen den Vorwurf „sozialer Reaktion" durch lebhaftere Beziehungen zur Wissenschaft, den gebildeten Kreisen des Volkes und der Kirche. (XIV.)

Trier. Hamm.

Caritaswissenschaft

Familien- und Anstaltserziehung in der Jugendfürsorge. Von Dr. Joseph Beeking. Herder, Freiburg 1925. 8°. VIII u. 276 S. Geh. 5,80 Mk., geb. 7,20 Mk.

Ein äußerst zeitgemäßes Buch, geschrieben mit ausgedehntem Wissen und mit dem Herzblut des christlichen Jugendfreundes, über den Kreis der Fachleute hinaus bedeutungsvoll für jeden Seelsorger und Erzieher. Der Verfasser, bisher Referent für Jugendfürsorge im Deutschen Caritasverband, jetzt Assistent am Institut für Caritaswissenschaft an der Universität in Freiburg i. B., behandelt zunächst die Stellung des Heiden- und Judentums zur gefährdeten Jugend, um dann die religiösen und ethischen Grundlagen unserer christlichen Jugendfürsorge darzustellen (S. 1—41). Die geschichtlichen Ausführungen über die Familienpflege und zumal die grundsätzlichen Darlegungen über das Pflegestellenwesen, über die einschlägigen Maßnahmen der Behörden sowie über die Arbeit der Fürsorge- und Erziehungsvereine (S. 42—112) sind höchst wertvoll, insbesondere auch für den Pfarrklerus, von dessen bewußter und zielklarer Mitwirkung es vornehmlich abhängt, ob wir genügend erziehungstüchtige Familien aufbringen, die den zahllosen gefährdeten Kindern das eigene Heim ersetzen. Hier liegt eine Pastoralaufgabe, die einer planmäßigen Behandlung in den Pfarrkonferenzen wohl würdig wäre. Der letzte Hauptabschnitt (S. 118 bis 234) bringt die Entwicklung der Anstaltserziehung, wobei der Waisenhausstreit des 18. Jahrhunderts und der Einfluß des im verflossenen Jahrhundert aufblühenden Ordenslebens auf das Erziehungswesen besonderes Interesse wecken. Trotz dieses Aufschwunges steht die caritative Anstaltserziehung auch heute noch vor schwierigen Aufgaben, wenn sie ihr Ziel voll und ganz erreichen will; und deshalb gehört das Buch mit seinen starken Anregungen nicht nur in jedes Erziehungsheim, sondern auch in die Hand aller Geistlichen und Laien, die einer solchen Anstalt nahestehen. — Noch eine Bitte, zumal an die Bearbeiter der Trierischen Diözesangeschichte. Trotz der Fülle der Literatur, die Beeking verarbeitet oder zum weiteren Studium zusammengestellt hat, schwebt über der Geschichte der Waisenfürsorge noch ein großes Dunkel, und Verfasser wie Rezensent würden es dankbar begrüßen, wenn ihnen lokalgeschichtliche Entdeckungen auf diesem Gebiete, auch solche von anscheinend geringer Bedeutung, mitgeteilt würden. — Schließlich möchte ich zu der verzeichneten Literatur noch zwei Schriften nachtragen, die für die geschichtliche bezw. grundsätzliche Betrachtung der Anstaltsfürsorge von Interesse sind: Jonas, Geschichte der Anstalten auf Kemperhof in Coblenz (Selbstverlag der Anstalt, vergriffen) und Erinnerungen eines Waisenknaben. Von ihm selbst erzählt. Mit Vorwort von Prof. Aug. Forel. Reinhardt, München 1910.

Trier. Vogtel.

Kirchenrecht

Grundzüge des katholischen Kirchenrechtes. Von Joh. B. Haring, Doktor der Theologie und der Rechte, o. ö. Prof. an der Universität in Graz. Dritte, nach dem Cod. iur. can. umgearbeitete Auflage. Graz 1924, Verlag von Ulrich Mosers Buchhandlung (J. Meyerhoff). Gr. 8° (XII u. 1037).

Als reife Frucht einer 25jährigen Lehrtätigkeit liegen die Grundzüge des katholischen Kirchenrechtes von dem bekannten österreichischen Kirchenrechtslehrer Haring in dritter, nach dem neuen kirchlichen Gesetzbuch umgearbeiteter Auflage vor. Mit großer Liebe und emsigem Fleiße hat der Verfasser fünf Jahre an der Neuauflage gearbeitet, um den Studierenden mehr als ein Behelf für den ersten akademischen Unterricht und den Seelsorgern ein gründliches Nachschlagewerk zu bieten. Das Werk hält sich nicht sklavisch an den Kodex, sondern behandelt die Fragen mehr im Zusammenhang. Der Darstellung geht regelmäßig eine kurze geschichtliche Entwicklung der betreffenden Rechtsgebräuche voraus. Durch diese Vorzüge wird das Verständnis und das Erfassen des neuen Rechtes wesentlich erleichtert und die wichtigsten Gesetzesbestimmungen prägen sich schneller und tiefer dem Gedächtnis ein. Da der Verfasser die neuzeitlichen, besonders die kirchenpolitischen Verhältnisse stark berücksichtigt, so kann das Werk jedem Seelsorger aufs wärmste empfohlen werden. Freilich wird mancher Leser wünschen, daß das staatliche Recht Deutschlands mehr berücksichtigt wäre. Die Sprache ist klar und leicht verständlich, jedoch könnten manche Fremdwörter durch einen guten deutschen Ausdruck leicht wiedergegeben werden. Für eine weitere Verbreitung, die das Werk sicher verdient, wäre dies nur zum Vorteil. Jedem, ob Priester oder Laie, der gerne das ganze Kirchenrecht in deutscher Sprache näher kennen lernen möchte, kann die Anschaffung der Grundzüge des kath. Kirchenrechtes von Haring nur bestens empfohlen werden.

Trier. van Acken S. J.

Verschiedenes

Roma aeterna. Kirchliche Mitteilungen. Halbmonatsschrift. Herausgeber Kuratus Joseph Leufkens-Rom. Verlag: Casa editrice di san Gaetano. Roma 19, Via dell'Anima 64. Preis des Jahrhanges 8 Mk.

Die Roma aeterna hat in den fünf Jahren ihres Bestehens sich ihren Weg gebahnt. Sie entstand vor fünf Jahren als kleine Zeitschrift zur Sammlung der deutschen Gemeinde in Rom. Als Kuratus Leufkens nach beendetem Krieg daran ging, die deutschen Katholiken Roms wieder um ihren Seelsorger zu sammeln, erkannte er bald, daß er ohne ein Gemeindeblatt nicht auskomme, und so gründete er die Roma aeterna. Reichen Segen hat die Zeitschrift in den fünf Jahren schon den deutschen Katholiken Roms gebracht; sie war ein geistiger Mittelpunkt, um den die Gemeinde sich scharte. Bald wurde Roma aeterna zum gemeinschaftlichen Blatt aller deutschen Gemeinden Italiens, und so äußert sich auch heute noch in ihr das Leben der deutschen katholischen Gemeinden Italiens. Im Jubeljahr wurde von selbst der Rahmen erweitert: Roma aeterna wurde zur deutschen Pilgerzeitung. Im Zentrum der Christenzeit erscheinend, gibt sie Nachricht von allen Vorgängen des Jubeljahres, die für das deutsche Sprachgebiet von Interesse sind; sie hat damit für alle Rompilger eine hohe Bedeutung zur Vorbereitung der Pilgerfahrt und um die Eindrücke lebendig zu erhalten. Inhalt und Ausstattung sind gleich gediegen; die Beiträge des Schriftleiters zeugen von hoher poetischer Begabung und tiefem religiösen Empfinden. Leufkens ist im Grunde der Seele Dichter; ich nenne da nur den Passionsartikel „Passio Domini nostri Jesu Christi". Besondere Beachtung verdient die Canisius-Sondernummer mit Beiträgen von Kardinal Ehrle und anderen bedeutenden Canisiusforschern.

In den letzten Heften hat die Zeitschrift auch begonnen, Uebersetzungen päpstlicher Erlasse zu bringen; in dem geschulten römischen Kanonisten Dr. Artur Wynen ist ein erfahrener Bearbeiter dieser Sparte gewonnen worden. Mit dieser letzten Arbeit hat Roma aeterna meines Erachtens einen wichtigen Schritt zu weiterem Ausbau getan; ich meine den Schritt zur deutsch-römischen Kirchenzeitung. Schon

oft hat man ein in Rom erscheinendes deutsches Organ gewünscht, welches als Kirchenzeitung alle für das deutsche Sprachgebiet wichtigen Vorgänge berichtet, und mitteilt vom Leben und Arbeiten der Kurie, von den hohen Absichten des Heiligen Vaters, von wichtigen römischen Ereignissen. Roma aeterna ist dazu wie geschaffen. Auch über das römische Deutschtum soll Roma aeterna berichten; über die deutsche Gemeinde, die Vereine und über die Seelsorge in ganz Italien; denn auch daran hat die Heimat Interesse. Ebenso über die deutschen Nationalinstitute Anima, Campo santo und Germanicum; nur allzuleicht verliert die Heimat den Kontakt mit diesen aus der Heimat entstandenen Instituten, und doch hat die Heimat, welche jene Institute schuf, auch ein Interesse daran, etwas über den Stand derselben zu erfahren. So harrt der Roma aeterna eine große Aufgabe. Die Persönlichkeit des Schriftleiters bürgt dafür, daß sie ihr gerecht werden wird.

Trier. v. Meurers.

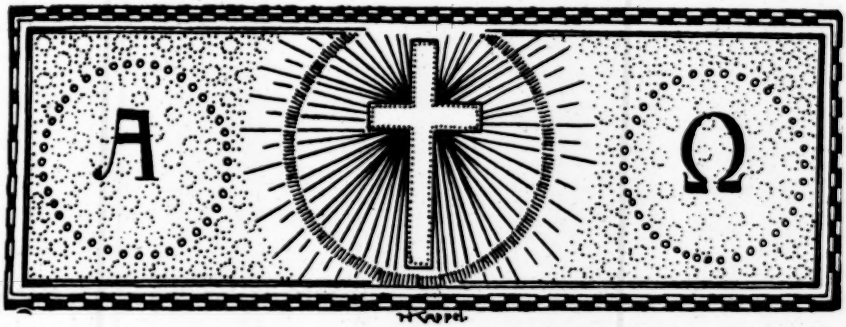
Gewerbeschau Trier 1925.

Wenn ich mir erlaube, in einer Zeitschrift, welche besonderen Belangen des geistlichen Standes dient, kurz auf die vom 1. August bis 13. September dauernde Gewerbeschau in Trier hinzuweisen, so tue ich es in dem Bewußtsein, daß auch auf der Gewerbeschau Interessen vertreten werden, welche die Leser des Pastor bonus berühren. In der heutigen Zeit ist auch die Gelehrtenstube nicht ohne Beziehungen zu Industrie und Gewerbe. Deshalb werden die Leser des Pastor bonus nach dieser Seite hin auf der Ausstellung vieles finden, was ihnen Anregung gibt.

Dazu bringt die Ausstellung neuzeitliche Kunst und neuzeitliches Kunstgewerbe, neben der alten Kunst, die aus Privatsammlungen in erster Linie vertreten sein wird. In den Erdgeschoßräumen der Kunstgewerbeschule wird von den Künstlern der Trierer Lande, des Saargebiets und Birkenfelds und solchen Künstlern, die hier beheimatet sind, eine Ausstellung von Werken der Jetztzeit gebracht. Durch die Gegenüberstellung von alter und neuer Kunst ist die Möglichkeit der Vergleiche gegeben. Es liegt der Ausstellung daran, zu zeigen, daß auch die moderne Kunst durch bewußtes Einstellen in die Jetztzeit Werke schafft, die voll künstlerischen Gehaltes sind. Weil Künstler ihrer Zeit, bringen sie ihre Zeit zum Ausdruck. Ihre Werke sind Ausdruck von dem Problematischen und Tiefgründigen unserer Zeit.

Von besonderem Interesse für die Leser des Pastor bonus wird eine Ausstellung von Friedhofskunst sein, die als Anlage im Freien hergerichtet ist. Als besonders schwieriges Problem muß in der Jetztzeit die Friedhofskunst betrachtet werden. Wer als feinempfindender Mensch Friedhöfe der alten Zeit gesehen hat, besonders aus der Barokzeit und den nachfolgenden kurzen Stilepochen, kann sich oft eines Schauderns nicht enthalten, wenn er die mißverstandenen Schöpfungen auf den Friedhöfen unserer Zeit sieht, die meist geistlos sich in formalen Spielereien erschöpfen. Wie verdient aber doch gerade unser Friedhof besondere Fürsorge nach der Seite des Schmuckes hin. Wie gerne geben die Hinterbliebenen oft in Gedenken an ihre Verstorbenen größere Summen aus, so daß wirklich Schönes geschaffen werden könnte, wenn der Auftrag nur in die rechten Hände käme. Hier aufklärend zu wirken, will die Ausstellung beitragen. Es kann nur ein kleiner Beitrag sein zu dem großen Kapitel der Friedhofskunst, um dadurch zur Lösung mit beitragen zu helfen.

So wird die Ausstellung mancherlei bringen, was sie des Besuches wert macht. Die Ausstellungsleitung bittet die Leser des Pastor bonus dringenst, sich insbesondere ihren ideellen Bestrebungen anzuschließen und durch öfteren Besuch ihr Interesse zu bezeigen. Ist es doch die erste Ausstellung nach nahezu vierzig Jahren in Trier und erhoffen weite Kreise von ihr eine Belebung ihrer schwer darniederliegenden Schaffensgebiete. Prof. W. Uhde.



Die Herz-Jesu-Verehrung in der Erzdiözese Trier im 18. Jahrhundert

Von Prorektor A. Schüller, Boppard.

Der Herz-Jesu-Gedanke, der in mannigfacher Form die Kirche und den katholischen Erdkreis sich erobert hat, entstammt in seiner heutigen Prägung dem Geiste, mehr aber noch dem Herzen, der französischen Nonne von der Heimsuchung Mariä: Margareta Maria Alacoque im Landstädtchen Paray-le-Monial. Die neuen Ideen haben sich in ihr gestaltet und kundgetan zwischen 1673 und 1675. Sofort schon traten die Hauptzüge der jetzigen Andacht klar hervor.

Der mystische Herz-Jesu-Gedanke des Mittelalters, besonders stark in der deutschen Gemütstiefe verankert, war in den Tagen unserer Margareta seit 200 Jahren schon stark abgeklungen, aber noch nicht verklungen. Im Gegenteil hat er sich gerade in Frankreich, das früher den mittelalterlichen Herz-Jesu-Gedanken nicht in der Ausbreitung und Innigkeit kannte wie Deutschland, das dann aber von der Reformation weniger durchwühlt worden war, bei einzelnen Asketen (z. B. beim hl. Franz von Sales, bei dem Jesuiten Jakob Rouet, bei dem in diesen Tagen [1925] heilig gesprochenen Johann Baptist Eudes [† 1680]) erhalten.[1]) Dieser mittelalterliche Herz-Jesu-Gedanke wurde für die neue alacoque'schen Form Wegbereiter. Margareta mag ihn gekannt und an ihm weitergebaut haben. Und doch ist ihre Herz-Jesu-Idee etwas Neues. Neu ist sie besonders durch ihren Ursprung, durch die Beziehung ihres Objektes zu Sühne und Eucharistie, durch die Stellungnahme der Kirche, durch Formen und Organisationen der Andacht. Das Wesen des alacoque'schen Herz-Jesu-Gedankens setzen wir als bekannt voraus.

Verweilen wir zunächst einige Augenblicke bei den Ausläufern der alten Herz-Jesu-Mystik im Trierer Lande. — In einem auf der Trierer Stadtbibliothek aufbewahrten Gebetbuche des Barbara-

[1]) C. Richstätter S. J., Die Herz-Jesu-Verehrung des deutschen Mittelalters. Paderborn 1919. 2. Band.

klosters zu Trier aus dem 15. Jahrhundert, das bei den Herz-Jesu-Gebeten starke Gebrauchsspuren aufweist, heißt es[2]) z. B. „Durch Dine mildicheit, in der Du Joannes leistes rasten off Dynem suyssen Herzen, erbarme Dich over mich." „O Jesu, ich befehle mich ganz in Dein Herz und Deine heiligen Wunden, jetzt und ewiglich ohne Ende. Amen." Auch eine andere Handschrift derselben Zeit aus dem Clarissenkloster zu Trier stellt uns, wie P. Richstätter darlegt, zwanglos das Herz Jesu vor Augen: „Versenke Dich in das offene verwundete Herz Jesu Christi und birg Dich allzumal in der Wunde der Liebe. Versenke Dich in das göttliche Herz und waffne Dich mit seinen Leiden." Bei einem Vaterunser wird als Meinung angegeben, in der es gebetet werden soll: „Versenke dich in das offene, verwundete Herz Christi und begrabe Dich ganz und gar in die Wunde der Liebe." Wir finden in diesen Trierer Zeugnissen die Gedanken und die typische Ausdrucksweise der mittelalterlichen Herz-Jesu-Mystik wieder. Dieser Herz-Jesu-Gedanke nun rettete sich über die trostlose Wüste der deutschen Reformationszeit hinüber. Allein 20 deutsche Jesuiten z. B. aus der Periode der Gegenreformation des 16. und 17. Jahrhunderts haben in ihren Schriften im alten Sinne auf das Herz Jesu hingewiesen.[3]) Von diesen haben folgende für die Diözese Trier eine besondere Bedeutung: Einer der hervoragendsten Kölner Jesuiten des 16. Jahrhunderts († 1619 in Brüssel) war P. Franz Koster. Er war dreimal Provinzial und auch in Trier Novizenmeister. Er hat die im Jahre 1563 in Rom entstandene Marianische Studenten- und Gelehrten-Sodalität ins Rheinland, auch in Trier, eingeführt. Die ersten Ansätze einer Sodalität[4]) finden sich unter den Trierer Jesuitenschülern bereits im Jahre 1573, die formelle Gründung aber erfolgte im Jahre 1576, der Anschluß an Rom 1586. In dieser Trierer Sodalität war das so berühmte, klare und herzliche Kongregationsbüchlein ihres Stifters, des P. Franz Koster, in Gebrauch (erschienen zuerst anonym 1576, dann verbessert und mit seinem Namen gezeichnet oft seit 1586). Die Pfarrbibliothek von St. Gangolf in Trier bewahrt dieses Studenten-Congregations-Gebetbuch des P. Koster vom Jahre 1586 mit der handschriftlichen Eintragung auf: „Everhardus Cusanus est possessor hujus libri anno 1588". Es handelt sich um Eberhard Raw, den so frommen, eifrigen und gewissenhaften Reformpfarrer von St. Gangolf (1597 bis 1631).[5]) Raw gehörte also wohl schon als Student der Kongregation an. Dieses Koster'sche Sodalitätsbüchlein wurde dann im Jahre 1588 auch eigens für die Trierer Kongregation gedruckt. In diesem Sodalitätsbuche nun redet P. Koster öfter vom Herzen Jesu ganz im altmystischen Sinne. Es schrieb ferner der Kölner Jesuit P. Peter Michael Brillmacher im Jahre 1591 ein Gebetbuch, in dem der Herz-Jesu-Gedanken vertreten ist.[6]) Auch dieses Büchlein ging mir vor etwa 15 Jahren in der Pfarr-

[2]) Richstätter I. 181.
[3]) Richstätter II 192.
[4]) N. Zimmer, Gesch. d. Trierer Bürger-Sodalität, Trier 1912, S. 7 und 14.
[5]) Vgl. über Raw meine Ausführungen in der Trierischen Chronik V Seite 127 ff. und VI. Seite 1 ff.
[6]) Richstätter II 167.

bibliothek von St. Gangolf in Trier durch die Hand. Offenbar entstammt auch dieses Exemplar dem Eigentum des Pfarrers Raw. „Das himmlisch Palm-Gärtlein" nennt sich ein Gebetbuch des Cölner Hofpredigers P. Wilhelm Nakatenus S. J. Es erschien 1662 in erster, 1668 in fünfter Auflage. Ohne Zweifel wird auch dieses Buch in den Jesuitenstädten der Trierer Diözese (Trier, Luxemburg, Coblenz, Hadamar, St. Goar, Wetzlar) verbreitet gewesen sein. Es enthält einen Abschnitt der „Andacht zum Herzen Jesu", einen „Gruß zum Hertzen Jesu", eine „Aufopferung", eine „kräftige Weis, sich selbst und andere in das Hertz Jesu zu befehlen" und dergl.[7]) Für das Trierer Land war außerdem von ganz besonderer Bedeutung P. Philipp Scouville S. J., geboren 1622 in Luxemburg, gestorben daselbst 1701. Er war wohl das bedeutungsvollste Mitglied der Luxemburger Jesuiten-Volksmission. Als solches durchreiste er lange Jahre hindurch das zur Erzdiözese Trier gehörende Luxemburger Land, auch den großen, heute preußischen (damals luxemburgischen) Bitburger Eifeltractus. Manche seiner Exkurse erstreckten sich, auf kurtrierer Land übergehend, bis an den Rhein. Er war der Vater der das ganze Land überziehenden Christenlehrbruderschaften, wie überhaupt die Katechese sein Lieblingsbeet bildete. Die von ihm verfaßten Katechismen waren durch verschiedene erzbischöfliche Verordnungen in der Diözese Trier amtlich eingeführt.[8]) Scouville nun war der erste[9]), der in seinem 1676 zu Köln gedruckten Katechismus den mittelalterlichen Herz-Jesu-Gedanken dem Volke in Frage und Antwort vorlegte. Es ist daher anzunehmen, daß der Herz-Jesu-Gedanke auch in seinen Missionspredigten eine Rolle spielte. Auch in seinem für Priester zur würdigen Feier der hl. Messe bestimmten Traktate Sancta sanctorum kommt er auf das Herz Jesu zu sprechen. Es war damals ein mühsames Aufbauen auf den Trümmern des Dreißigjährigen Krieges. Neben den Jesuiten waren bei uns wohl am energischsten in der Seelsorge die Kapuziner tätig. Ihre Niederlassungen waren über die ganze Diözese verstreut. Der bekannteste Kapuziner nun dieser Zeit ist unser Landsmann P. Martin aus Cochem. Zur Zeit Ludwigs XIV. hat er große Teile unserer kriegsdurchtobten Trierer Diözese (z. B. den Hochwald) als erzbischöflicher Missionar und Visitator durchwandert; in den Pfarrarchiven zu Waldrach und Rascheid finden sich noch Visitationsverordnungen von seiner Hand. P. Martin gehörte u. a. den Konventen seines Ordens zu Bernkastel, Cochem und Ehrenbreitstein an.[10]) Er war auch ein fruchtbarer und herzlicher religiöser Schriftsteller. Einige seiner Bücher leben und wirken bis auf den heutigen Tag. Im Jahre 1668 nun [11]) gab P. Martin von Cochem das „Gebetbuch der hl. Gertrudis und Mech-

[7]) B. Duhr, Geschichte der Jesuiten . . . München-Regensburg 1921, Bd. 3, Seite 596.

[8]) Eingehender werden wir von P. Scouville in einem demnächst erscheinenden Buche über die Jesuitenmissionen in der Erzdiözese Trier handeln.

[9]) Richstätter II 167.

[10]) Näheres über die Missionstätigkeit des P. Martin werden wir in dem eben genannten Buche bringen.

[11]) Richstätter II 164.

thildis" heraus. Beide sind Kronzeugen für den mittelalterlichen Herz-Jesu-Gedanken. So finden sich auch schöne Herz-Jesu-Stellen in dieser Bearbeitung durch P. Martin. Es wäre deshalb wohl sonderbar, wenn der heiligmäßige Missionar zum Mosel- und Rheinvolk nicht auch in der ihm so gut anstehenden minniglichen Herz-Jesu-Mystik geredet hätte. Ein Ordens- und Zeitgenosse unseres P. Martin war P. Dionysius von Luxemburg, gestorben im Jahre 1703 als Guardian zu Cochem. Auch er wirkte als eifriger Prediger und asketischer (allerdings wenig kritischer) Schriftsteller. Unter seinen vielen Erbauungsschriften [12]) findet sich auch ein Gebetbuch zum Herzen Jesu aus dem Jahre 1687.

Diese mittelalterliche Herz-Jesu-Mystik vom Dreißigjährigen Kriege bis in die Franzosenkriege Ludwigs XIV. hinein hat auch in der Skulptur ihren Niederschlag gefunden. Nur ein Stück des Maifeldes greifen wir beispielshalber heraus.. Ähnliche Belege, wenn auch nicht überall in demselben Ausmaße, werden sich anderswo finden. So [13]) steht zwischen Mayen und Ettringen ein Wegkreuz aus dem Jahre 1654 mit einem Herz, das bekrönt ist von drei ihm eingestochenen Nägeln; darüber liest man J H S. Bei Thür (Kreis Mayen) findet sich ein Bildstock vom Jahre 1658, der nur das Herz mit den drei Nägeln trägt. Zwischen Thür und Niedermendig erblickt man ein Kreuz aus dem Jahre 1675 mit den Buchstaben J H S; das H ist von einem kreuzbekrönten Herzen umrahmt. In diese alte mystische Gedankenreihe hinein gehört wohl auch noch das Kreuz auf dem Friedhofe zu Polch vom Jahre 1724: vom Crucifixus sind nur Kopf, Hände und Füße ausgeführt; in der Mitte aber ist das Herz mit den drei Nägeln ausgemeißelt. — Es ließe sich, wie ich vermute, der voralacoque'sche Herz-Jesu-Gedanke in unserem Trierer Lande nicht nur in der Skulptur, sondern auch in Archivalia, in Druckschriften, in Gemälden und Stichen wohl noch öfter nachweisen.[14])

Welcher Zusammenhang besteht nun zwischen dem alten mystischen Herz-Jesu-Gedanken und dessen neuer und scharfer alacoque'schen Ausprägung? Der Dreißigjährige Krieg hatte bei uns auch in kirchlicher Hinsicht eine Wüste zurückgelassen. Aber sofort wurde energisch Schutt weggeräumt und aufgebaut. Manche wackere Helfer beim Aufstieg ließen sich nennen. Vor allem seien die tüchtigen und frommen Weihbischöfe erwähnt: Holler, von Anethan, von Burmann, Verhorst, von Eyß. Der Jesuit P. Henning

[12]) J. Marx, Geschichte des Erzstifts Trier, Trier 1862, II, Seite 398.

[13]) Gütige Mitteilung des Herrn Fridolin Hörter in Mayen.

[14]) Es kam auch vor, daß Herze Muttergottesbildern von frommen Wallfahrern umgehängt wurden. So trug z. B. im Jahre 1744 das „Schwarze Bildgen" auf der Karthause bei Coblenz unter anderem Zierat ein Messingherz im Werte von 5 Albus. (Vgl. Zeitschrift für Heimatkunde der Regierungsbezirke Coblenz und Trier, Juliheft 1922, S. 174.) Hier scheint jedoch durch das Herz die Liebe des Geschenkgebers symbolisiert zu sein. Dies war z. B. auch der Fall, als im Jahre 1729 in der Jesuitenkirche zu Bonn ein silbernes Herz an die Statue des heiligen Aloysius gehängt wurde (1726 war Aloysius heilig gesprochen, 1729 zum Patron der studierenden Jugend erklärt worden).

Cnel durchzog gegen Ende des Dreißigjährigen Krieges missionierend die Eifel; während der Franzosenkriege durchwanderte sein Ordensgenosse P. Wilhelm Osburg weite andere Strecken des Erzstiftes (besonders das rechtsrheinische Gebiet und den Hochwald). Die alten Jesuiten-Kongregationen wurden neu organisiert und belebt, andere Gruppen derselben wurden gegründet. Eine dauernde Jesuiten-Exkursseelsorge durchzog das Land. Um die Wende des Jahrhunderts entstanden auf Trierer Diözesangebiet dauernd arbeitende gestiftete Jesuitenmissionen: die Nassauer, die Luxemburger, die Eifler, die Trierer. Die letztere war bei uns lokal genommen die Zentralmission; die anderen bewegten sich auf Peripheriegebiet. In Coblenz setzte eine neue von den Jesuiten geleitete Theologenausbildung ein; in Trier entstand das Lambertinische Seminar. Die Kapuzinerklöster vermehrten sich. Manche Momente des Aufstieges ließen sich noch anführen. Furchtbar indessen litt unser Land wieder unter den Kriegen Ludwigs XIV. von 1673 bis 1697, dann nochmals, allerdings nicht in demselben Ausmaße, von 1702 bis 1714. Diese Kriegsläufte hemmten zwar wieder stark die kirchlich aufstrebende Linie, unterbrachen sie jedoch nicht. Es kamen Ebenen, es kamen auch Senkungen; im allgemeinen aber stieg die Kurve kirchlichen Lebens bis zur Zeit der Aufklärung langsam, aber stetig empor. In die erste Zeit fürsorglicher und warm-freudiger Kriegsschädenheilung und kirchlicher Lebensweckung in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts fällt nun auch die Erneuerung der von uns skizzierten mittelalterlichen Herz-Jesu-Mystik. Weshalb hörte diese Mystik nun um die Wende zum 18. Jahrhundert wie mit einem Schlage auf? Andere Gründe als dieser sind kaum vorhanden: Jesuiten waren die Hauptvertreter der Nachblüte des mittelalterlichen Herz-Jesu-Gedankens; Jesuiten waren aber auch die ersten Vertreter, Verfechter und Verbreiter des neuen alacoque'schen Ausbaues. So ist es zu verstehen, daß die alte Form in der neuen klar ausgeprägten unterging: Die alte mystische Art schwindet um die Wende des Jahrhunderts vor der neuen vollkommeneren. Diese neue erweiterte und scharfumrissene alacoque'sche Form tritt bei uns erstmalig im ersten Jahrzehnt des 18. Jahrhunderts in die Erscheinung.

Tille-Krudewig [15]) führen in ihren Übersichten über den Inhalt der Pfarrarchive in der Diözese Trier Akten über die Herz-Jesu-Verehrung nicht ein einziges Mal auf. De Lorenzi [16]) streift in seiner Geschichte der Trierer Pfarreien nur in vier Gemeinden eine Herz-Jesu-Verehrung des 18. Jahrhunderts. Es wird uns nun wohl kaum gelungen sein, im Bereiche der alten Erzdiözese restlos alle Pfarreien mit Herz-Jesu-Nachrichten herauszufinden. Es kann sein, daß bei der einen oder anderen Pfarrei Notizen in anders überschriebenen Faszikeln stecken. Wir vermuten jedoch, daß nicht allzu viele Stätten der Herz-Jesu-Verehrung uns entgangen sind. Das Dekanat Engers z. B. wurde zur Bearbeitung seiner Geschichte von Herrn Pfarrer H. Volk in Rheinbrohl, das Dekanat Daun

[15]) A. Tille, Übersicht über den Inhalt der kleineren Archive der Rheinprovinz, Bonn 1899 ff.; vom zweiten Bande an bearbeitet von J. Krudewig.

[16]) Ph. de Lorenzi, Beiträge zur Geschichte sämtlicher Pfarreien der Diözese Trier, Trier 1887, 2. Band.

von Herrn Dechant F. Fenger in Ulmen archivalisch sorgfältig durchmustert. Nirgendwo aber fand sich eine Spur der Herz-Jesu-Verehrung.[17]) Dies wird wohl auch bei den meisten anderen Dekanaten zutreffen. Jedenfalls aber genügt unser Stoff, sollte er auch nicht ganz vollständig sein, um einen überblick über die Entwicklung der Herz-Jesu-Verehrung im 18. Jahrhundert zu gewinnen.

Im Jahre 1912 zählte die Diözese Trier[18]) 787 selbständige Pfarrseelsorgsstellen: 757 Pfarreien und 30 Pfarrvikarien. In den Namen der Patrone dieser Seelsorgsstellen spiegelt sich ein gutes Stück Diözesangeschichte ab. Wir können leider nur soweit darauf eingehen, als es dem Zweck unserer Arbeit dient. Es tragen von den 787 Pfarreien (die Pfarrvikarien — in der Diözese Trier sind dies nicht dismembrierte Seelsorgsbezirke mit selbständiger Verwaltung der auf Grund von Delegation übertragenen Pfarrechte — dazugezählt) 632 einen Heiligen als Patron, der vor dem Jahre 1000 lebte. Es ist kennzeichnend für Gründungen aus der Frankenzeit, daß darunter 75 mal der heilige Martinus und 17 mal der heilige Remigius vorkommt. Den heiligen Joseph haben wir allerdings hier nicht mitgezählt. Der Geschichte seiner Verehrung entspricht es nämlich, daß er erstmalig als Patron gegen Ende des 17. Jahrhunderts und zwar in Simmern und Beilstein auftritt (beides Karmeliterpfarreien; der heilige Joseph war in dieser Zeit besonderer Patron dieses Ordens); im ganzen kommt später der heilige Joseph 16 mal als Patron vor, fast nur in Neugründungen des 19. Jahrhunderts. Mittelalterliche Heilige nach dem Jahre 1000 treten nur 27 auf. Von diesen sind die jüngsten: Joseph von Calasanza († 1648) in Kirnsulzbach (hier hielten die Piaristen von Kirn den Gottesdienst ab) und Vinzentius von Paul († 1660) in Neunkirchen (Saar). Der heilige Bernhard ist einmal vertreten (Kürrenberg), ebenso der heilige Franz von Assisi (Urexweiler). Dreimal findet sich der heilige Antonius von Padua (Züsch, Meisenheim, Coblenz-Lützel), ebenso dreimal der erst 1729 heilig gesprochene Johann von Nepomuk (Rayerschied, Kirchenbollenbach, Kripp — Johann von Nepomuk war ein typischer Liebling der Gegenreformation). Sodann ergeben sich aus der Zeit der Gegenreformation: der heilige Franz Xaver zweimal (Enkirch und Bruschied), der heilige Aloysius einmal (Herdorf), die heilige Theresia einmal (Rhens). Es handelt sich bei den 27 Pfarreien mit neueren Heiligen meist um Zurückgewinnungen zur Zeit der Gegenreformation oder um spätere Neugründungen. Die Zahl 27 erscheint als auffallend klein. Dies erklärt sich daraus, daß seit dem mittleren Mittelalter, besonders aber in der Neuzeit, der Heilige, die konkrete Person, zurück- und der Begriff, das Abstraktum, immer stärker hervortrat, was zweifelsohne auch mit der Ausbildung der Schuldogmatik im Zusammenhang steht. Derartige spätere Begriffspatronate finden sich in der Diözese Trier nun 112. Die meisten haften auf Neugründungen, einige aber gehen ins Mittelalter zurück. Es beziehen sich 65 auf Marienbegriffe (Assumptio 34, Visitatio 8, Conceptio 7,

[17]) Gütige Mitteilung beider Herren.

[18]) Handbuch des Bistums Trier, Trier 1912.

Nativitas 6, Regina rosarii 3, Praesentatio 2, Annuntiatio 1, Nomen Mariae 1, Perpetuum auxilium 1, Septem dolores 1, Maria de victoria 1), 8 auf die Trinität, 4 auf die heilige Familie, 3 auf die Schutzengel, 1 auf Allerheiligen, 1 auf die 14 Nothelfer, 30 auf Herrenbegriffe (2 Transfiguratio, 5 Inventio crucis, 13 Exaltatio crucis, 10 S. S. Cor Jesu). — Die 10 Herz-Jesu-Patronate sind die jüngsten der Diözese. Bei 7 von ihnen handelt es sich um Pfarrneugründungen [19]) der letzten Jahrzehnte. Bei zwei alten Pfarreien fand erst im 20. Jahrhundert eine Umwandlung statt, wohl hervorgegangen aus Privatdotation ihrer Pfarrer (Niederbettingen war vorher dem heiligen Petrus geweiht, Kölln [Saar] hatte den heiligen Martinus zum Patron. Hier trat das Herz Jesu [1897 war eine neue Kirche eingeweiht worden] erstmalig als Patron auf im Diözesan-Schematismus vom Jahre 1901, bei Niederbettingen [20]) in dem vom Jahre 1906). Nur einzig bei der Pfarrei Nunkirchen (Dekanat Wadern) geht das Herz-Jesu-Patronat wenigstens wurzelhaft ins 18. Jahrhundert zurück. Seit 1770 blühte nämlich dort, wie wir später sehen werden, die Herz-Jesu-Verehrung. Um dieselbe Zeit schon wurde in der Pfarrkirche ein Herz-Jesu-Altar errichtet. Aber noch im Schematismus des Jahres 1894 erscheint der heilige Sebastian als Kirchenpatron. Erst im Handbuche des Jahres 1906 ist er durch S. S. Cor Jesu ersetzt. — Die hiermit gekennzeichnete Entwicklungslinie ist zweifelsohne beachtenswert.

Drei Perioden können wir in der Ausbreitungstendenz der Herz-Jesu-Verehrung im 18. Jahrhundert unterscheiden.

Die älteste Spur der neuen alacoque'schen Herz-Jesu-Andacht in der Erzdiözese führt nach Trier. Hier wurde nämlich schon im Jahre 1708 eine Herz-Jesu-Bruderschaft gegründet.[21]) Handelt es sich um ein Jesuitenunternehmen? Die Litterae annuae der Trierer Jesuiten-Niederlassungen erwähnen nichts davon. Dies gibt jedoch keinen Grund, diese erste Herz-Jesu-Bruderschaft dem Orden abzusprechen. Der Herz-Jesu-Gedanke war damals noch heiß umstritten. Die Ordensvorschrift der Jesuiten verbot aber, in den Litterae annuae irgend etwas zu erwähnen, was bei Bekanntwerden der Gesellschaft Schwierigkeiten bereiten konnte. — In Coblenz wurde die Herz-Jesu-Verehrung auffallenderweise durch den Franziskanerorden eingeführt. Dessen Kloster daselbst gründete [22]) nämlich schon ein Jahr nach dem Trierer Unternehmen, 1709, in seiner Kirche in der Kastorgasse eine Herz-Jesu-Bruderschaft. Wir wollen die späteren Schicksale

[19]) Im Schematismus 1912 ist irrtümlich St. Gangolf (Saar) als dem Herzen Jesu geweiht angegeben. Dies soll sich jedoch auf die 1906/07 erbaute Pfarrkirche zu Besseringen beziehen.

[20]) Hier wurde nach einer gütigen Mitteilung des Herrn Pfarrers Kremer ohne besondere lokale Begründung bei einem Kirchenneubau im Jahre 1898 das Herz Jesu gewählt.

[21]) M. Metzler, Die Andacht zum göttlichen Herzen Jesu. Stimmen von Maria-Laach, Bd. 12 (1877). Er beruft sich hier auf J. de Gallifet, Excellence de la devotion au S. C. de I. Chr., 6me édit. Paris T 2 p. 320 etc.

[22]) G. Reitz, Beginn der Herz-Jesu-Verehrung in Coblenz. Mittelrheinische Geschichtsblätter 1924 Nr. 11/12.

dieſer Bruderſchaft, ſoweit ſie bekannt ſind, hier gleich vorwegnehmen. Sie wird ſpäter noch erwähnt in den Jahren 1719, 1725, 1737, 1741, 1770. Das Jahr 1725 meldet, es ſei zur Herz-Jeſu-Feier viel Volk zuſammengeſtrömt; 400 Perſonen haben dabei die heilige Kommunion empfangen. Daß kurz vor der in Coblenz wirkſam werdenden Aufklärung in dieſer Herz-Jeſu-Bruderſchaft noch Leben herrſchte, zeigt der Umſtand, daß im Jahre 1773 in der kurfürſtlichen Hofbuchdruckerei in Coblenz zwei Gebetheftchen [23]) von der Herz-Jeſu-Bruderſchaft bei den Franziskanern erſchienen. Dieſe bei den Franziskanern beſtehende Herz-Jeſu-Verehrung wird auch wohl der Grund geweſen ſein, weshalb die Jeſuiten dieſelben in Coblenz bis kurz vor Auflöſung ihres Ordens nicht organiſierten. — Die beiden Jeſuitenpatres aus der oberdeutſchen Provinz, Georg Löfferer und Konrad Herdegen, hielten 1715/16 in der regulären Jülich-Bergiſchen Volksmiſſion Muſtermiſſionslehrkurſe zur Einführung der Sêgneri-Methode in die rheiniſche Ordensprovinz ab. Eine Miſſionsſtation dieſes Kurſes wurde im Jahre 1716 in Breiſig abgehalten. In dem Berichte der Miſſionare an ihre Obern [24]) heißt es: „Es wurden bei den Miſſionsprozeſſionen, bei denen viele mit ausgebreiteten Armen beteten, viele es beklagten, daß ſie ſich nicht geißeln durften (der Erzbiſchof von Köln hatte nämlich die Geißelprozeſſionen verboten), Schilder mit dem Namen Jeſu, mit dem Herzen Jeſu oder mit gemalten Kruzifixen rundgetragen.“ Es wurden von dieſer Zeit an in jedem der wichtigſten der 12 Volksmiſſionsbezirke der niederrheiniſchen Jeſuitenprovinz jährlich 12—20 große Volksmiſſionen von 8—14 Tagen gehalten. Die Patres ließen als Beiwerk manche auf das Gemüt wirkende Excitamenta ſpielen: Bußprozeſſionen, auch nächtliche, mit Geißelungen des Volkes, Erſtkinderkommunion auf einer Bühne im Freien, Verſöhnungsſzenen auf derſelben, Geißelungen der Patres auf der Kanzel, Demonſtrationen mit Totenköpfen, mit Fackeln (um die Qual des Höllenfeuers zu zeigen) auf der Kanzel und dergleichen, Weihe des Ignatiuswaſſers, des Xaveriuswaſſers und dergleichen. Obſchon das Herz Jeſu bei ſeiner klaren und volkstümlichen Symbolik dem Miſſionszwecke vorzüglich hätte dienen können, hören wir in den ausführlichen Volksmiſſionsberichten ſämtlicher Bezirke der Ordensprovinz in den kommenden Jahrzehnten nichts von denſelben. Es fehlte damals der Andacht eben noch die allgemeine und offizielle kirchliche Approbation. Auch hielt man wohl die damaligen breiten Maſſen für dieſe zarten Wahrheiten noch nicht hinlänglich herangereift. In Nonnenklöſtern und in Bruderſchaften trat die neue Andacht zuerſt auf. Darum wird man dem Breiſiger Berichte wohl kritiſch gegenüberſtehen müſſen. Vielleicht aber handelt es ſich überhaupt noch nicht um

[23]) Beide in der Trierer Stadtbibliothek: 1. Lieb- und Andachtsübung zum heiligſten Herzen Jeſu unter der Meeß in der Kirche der P. P. Franziskaner zu Coblenz (12 Seiten). 2. Andachtsübungen zum heiligſten Herzen Jeſu, eingerichtet von einem P. Franziskaner (12 Seiten, ohne Druckjahr).

[24]) Kölner Stadtarchiv, J. H. Nr. 19. — Breiſig gehörte zwar kirchlich zu Köln; aber wegen der Beziehung zu St. Florin in Coblenz wirkten dort ſeit der Gegenreformation manche Trierer Geiſtliche. Deshalb ſei trotzdem der Ort hier mitbehandelt.

Symbole der alacoque'schen Herz-Jesu-Verehrung, sondern um solche der allgemeinen mittelalterlichen Herz-Jesu-Mystik. Jedenfalls steht dieser Breisiger Bericht vereinzelt da.

Die erste Herz-Jesu-Bruderschaft wurde im Jahre 1688 in Frankreich in Coutance gegründet. Als erste in Deutschland entstanden solche bereits 1698 in der Ursulinenkirche zu Wien, 1703 zu Breslau, 1704 zu Augsburg usw.; 1708, 1709 schließen sich dann dieser Bewegung Trier und Coblenz an. Diese damalige Expansion des Herz-Jesu-Gedankens stellt eine Auswirkung der in dieser Zeit hauptsächlich von den französischen Jesuiten stark (aber vergeblich) betriebenen Bewegung dar, bei Papst Klemens XI. ein eigenes Herz-Jesu-Fest mit Messe und Tageszeiten zu erlangen.

Ein zweiter stärkerer, aber doch an sich auch immer noch recht schwacher Vorstoß erfolgte in den 20er und 30er Jahren. Er ging bei uns von den Trierer Jesuiten aus. Das Zisterzienserinnenkloster St. Anna auf dem Pferdemarkt in Trier (jetzt Freimaurerloge) führte [25]) die Herz-Jesu-Sodalität im Jahre 1722 ein „mit großer Frucht und zum Troste der Nonnen"; im Jahre 1726 wurde diese neue Vereinigung in den Litterae annuae der Jesuiten als blühend bezeichnet. St. Anna [26]) unterstand zwar der Aufsicht des Abtes von Himmerode. Tatsächlich aber erfolgte [27]) im 18. Jahrhundert die ständige seelsorgerliche Leitung durch Trierer Jesuiten des adeligen Konviktes St. Lambert, die hier auch fast jährlich Exerzitien erteilten. Diese führten die Herz-Jesu-Verehrung im Annakloster ein. Wie sehr die neue Herz-Jesu-Vereinigung bald erstarkte und blühte, scheint daraus hervorzugehen, daß sie im Jahre 1738 zu Köln sich ein eigenes von einem ungenannten Jesuiten verfaßtes 180 Seiten starkes Gebetbuch [28]) drucken ließ: „Andacht zu dem göttlichen Hertzen Jesu Christi

[25]) Kölner Stadtarchiv, J. H. Nr. 642—656. Litterae annuae. Wir werden diese Quelle als L. a. anführen; nähere Angaben erübrigen sich, da die L. a. chronologisch und lokal geordnet sind, Nachrichten also leicht aufgefunden werden können. Wir begegnen in den L. a. keinen Nachrichten über die Verehrung des Herzens Jesu unter den Mitgliedern des Jesuitenordens selbst. Auch sind die Meldungen aus der Seelsorge der einzelnen Häuser sprunghaft und unvollständig. Der Berichterstatter schreibt eben, was ihm als mitteilsam erscheint. Mancher Obere auch mag die Meldung über diese noch heißumstrittene Andacht in dem Seelsorgsbereiche seines Klosters aus Klugheitsrücksichten unterdrückt haben.

[26]) Ch. Lager, Die Kirchen und klösterlichen Genossenschaften Triers, Trier, S. 121 ff.

[27]) L. a.

[28]) Trierer Stadtbibliothek M IIa 38. — Das Büchlein enthält im großen und ganzen den Typ der heutigen Herz-Jesu-Andacht. U. a. heißt es: Wenn ein Pfarrer die Bruderschaft einführen will, soll es auf einen Freitag geschehen. Nach der Kommunion in der hl. Messe steigt er an die Stufen des Altars herab. Dort verrichtet er laut die Gebete der Abbitte und Aufopferung. Dann folgt die Kommunion der Aufzunehmenden. Nach der Messe werden die Namen der neuen Mitglieder in das Bruderschaftsbuch eingetragen. — Manche Ablässe werden erteilt; es kann z. B. auf dem privilegierten Hochaltare zu St. Anna an jedem Montage und allen Tagen der Allerseelenoktav eine arme Seele erlöst werden. Ablaß von 60 Tagen erhält, wer der Versammlung oder dem Gottesdienste der

unseres Erlösers im Hochwürdigsten Sakramente des Altars zu Ersetzung aller demselben zugefügten Unehr aufgerichtet in der jungfräulichen Abtey S. Anna in Trier." Dem Büchlein ist ein hübscher Kupferstich beigegeben, das Herz Jesu (ohne Corpus) darstellend, mit Dornenkrone, Flamme und Kreuz. Wie die in der Fußnote mitgeteilte Inhaltsangabe zeigt, wie aber auch der Text der Gebete lehrt, ist diese neue Andacht durchaus kernig und männlich, nicht nur das gesamte Innenleben umfassend, sondern auch vielfältig die christliche Tat anregend. Die Ausdrucksweise allerdings ist oft übertrieben weich, ja süßlich. Wir stehen eben in der Periode des Pietismus. Es ist eine oft beobachtete Tatsache, daß dieser auch im katholisch-religiösen Gefühlsleben nicht ohne Auswirkung geblieben ist. In diesem Büchlein wird u. a. empfohlen, ein Bild des Herzens Jesu im Zimmer aufzuhängen und oft das Gemüt zu ihm zu erheben. Im ganzen 18. Jahrhundert stellte man das Herz (ohne Corpus) dar. Ohne Zweifel wird also

Bruderschaft beiwohnt, wer Arme beherbergt, wer sonst irgendein Liebeswerk verrichtet, wer an Prozessionen sich beteiligt, wer das Sakrament zu Kranken begleitet (es wurde damals in Prozession ins Haus getragen), wer bei der Sterbeglocke betet. Der Trierer Erzbischof Franz Georg von Schönborn hatte dem schon im Jahre 1730 einen Ablaß von 40 Tagen hinzugefügt. — In eigenen Kapiteln wird behandelt: Das Wesen, die Geschichte (Margareta Alacoque), der Nutzen der Andacht. Ferner, Wie das Herz von etlichen seiner Diener verehrt wird (u. a. viele gottselige Personen tragen das Herz um den Hals; Christenlehrkindern werden seine Bilder geschenkt). Wie man im Herzen Jesu wohnen soll („in diesem Liebs-Cabinet", „in diesem herrlichsten Weinkeller", „in dieser Apotek der göttlichen Gnaden". Das Herz Jesu wird ferner genannt: „Süsseste Orgel des hl. Geistes", „Heiltumbkasten der hl. Dreifaltigkeit", honigfließendes Herz". Einige Beispiele der Belehrung: „Die hl. Gertrud und Mechtildis hielten sich den ganzen Tag im Herzen Jesu auf; da fanden sie einen Tisch, eine Kirch, ein Brautbettlein, Ruhe von Sorgen, Sicherheit in Versuchungen, Erleichterung in den Arbeiten, eine Werkstatt zu guten Werken, fanden den Himmel, Gott und alles". „Wie glücklich wärest du, wan du anjetzo deine Wohnung auffschlügest in diesem hochheiligsten Herzen, so daß du in demselben und in dessen Umfahung und Küssung deinen Geist aufgeben könntest..") Wie angenehm Gott diese Andacht sei. Wie der Mensch beschaffen sein muß, um eine wahre Andacht zum Herzen Jesu zu erlangen. Es folgt nun die Behandlung der jährlichen Andacht zum Herzen Jesu (Kommunion, fünfmal das Allerheiligste besuchen; ein häernes Kleid, einen Gürtel, ein eisernes Kettlein einige Stunden tragen [dies waren Bußübungen, wie sie in den Jesuitensodalitäten seit deren Bestehen üblich waren]), die monatliche Andacht (am Freitage oder Todesangst-Sonntag, d. i. der dritte Sonntag im Monat; die Todesangstbruderschaften bildeten seit etwa der Mitte des 17. Jahrhunderts eine Spezialität der Jesuitenniederlassungen; vielfach wurde nun die neue Herz-Jesu-Verehrung mit dieser alten Jesuiten-Todesangstbruderschaft verbunden, um eine Anhäufung der Sonderandachten zu vermeiden. Diese monatliche Andacht bestand aus: Kommunion, Abbitte, Aufopferung, fünf Besuchen des Allerheiligsten, Bruderschaftsversammlung), die wöchentliche Andacht (am Freitage eine Viertelstunde Betrachtung; um 3 Uhr Verehrung der Todesangst Christi; Besuch des Allerheiligsten; der hl. Messe beiwohnen; ein Werk der Barmherzigkeit üben), die tägliche Andacht (das Morgengebet vor dem Bilde des Herzens Jesu in der Richtung des Altarssakramentes verrichten; Adoratio in der Kirche; öftere Stoßgebete zum Herzen Jesu). Sodann werden viele und mannigfache Herz-Jesu-Gebete abgedruckt.

dieser religiöse Zimmerschmuck in Trier bereits zu kaufen gewesen sein. Ferner wurde damals zu St. Anna vor dem Altarssakramente eine ewige Sühne-Anbetung des Herzens Jesu eingerichtet. Wer sich daran beteiligte, wurde in ein eigenes Buch eingeschrieben. Ferner zogen die Mitglieder der Bruderschaft Monatszettel, auf denen ihre Gebetsstunde eingetragen stand. Dies stellt eine Nachahmung der Gepflogenheit der Jesuitensodalitäten dar, die in Trier und Coblenz schon in den 80er Jahren des 16. Jahrhunderts geübt wurde. Das Büchlein war auch zur Einführung der Bruderschaft in die Pfarreien der Diözese bestimmt. Darum wurde ihm auch die allgemeine Ablaßbewilligung des Trierer Erzbischofs Franz Georg von Schönborn für die Herz-Jesu-Verehrung vom Jahre 1730 beigedruckt.

Der Tenor einer solchen erzbischöflichen Ablaßbewilligung vom Jahre 1730 ist uns im Pfarrarchiv zu Nunkirchen (Dekanat Wadern) aufbewahrt. Es werden den Mitgliedern der zu gründenden Herz-Jesu-Bruderschaft 40 Tage Ablaß gewährt, so oft sie vor der Eucharistie ein Stoßgebet verrichten, ferner denen, die vor dem Herz-Jesu-Bild „in ihren Zimmern oder Hausaltärlein" beten. Dieser nicht für Nunkirchen bestimmte, sondern allgemein gehaltene Ablaßbrief ist von dem soeben ernannten neuen Weihbischofe Lothar Friedrich v. Nalbach (1730—1748) unterschrieben. Der Weihbischof freut sich darin, „daß viele unserer Unterthanen gläubige Seelen gegen das allerheiligste Hertz Jesu in dem hochwürdigsten Guth eine besondere zarte Andacht hägen". Seit dieser Zeit wirkte [29]) Weihbischof von Nalbach als Pfarrvisitator eifrig für die Verbreitung der Herz-Jesu-Bruderschaft, und zwar für ihre soeben in Italien vom hl. Leonhard a Porto Mauritio († 1751) gegründete Form. P. Leonhard war ein unter Leitung der Jesuiten und als deren Sodale aufgewachsener ausgezeichneter Prediger und Missionar Italiens aus dem Franziskanerorden. Bei seinen zahlreichen Visitationen forderte Weihbischof von Nalbach stets, daß in jeder Pfarrei wenigstens eine Bruderschaft vorhanden sei. An erster Stelle pflegte er die Herz-Jesu-Bruderschaft, an zweiter die Christenlehrbruderschaft zu empfehlen. So befindet sich, um ein Beispiel anzuführen, unter den Ordinata [30]), die der Weihbischof im Jahre 1739 bei der Pfarrvisitation zu St. Gangolf (Saar) erließ, folgende: Die Einführung der Bruderschaft vom heiligsten Herzen Jesu wird zur Belebung und Erhaltung des religiösen Sinnes der Parochianen empfohlen. Die Einführung der Bruderschaft unterblieb aber. So war es fast überall. Der allgemeine Pfarracker war eben für diese kirchliche Neuerscheinung noch nicht bereitet. Weihbischof von Nalbach — ebenso wie seine beiden Vorgänger Johann Matthias von Eyß [31]) (1708—1729) und Johann Peter Verhorst [32]) 1688—1708) — war ein inniger Freund

[29]) J. Marx, Geschichte der Pfarreien in der Diözese Trier, Trier 1923, S. 436 ff.

[30]) Gütige Mitteilung des Herrn Pfarrers P. Krayer in B.

[31]) Noch kurz vor seinem Tode machte er in Trier bei den Jesuiten Exerzitien (L. a.).

[32]) Ein Jesuit war sein Beichtvater. Nur Jesuiten hielten unter ihm die Examina für Weltgeistliche ab. Jährlich unterzog er sich den Exerzitien. Er stand

der Trierer Jesuiten; ein Jesuit war sein Beichtvater; oft unterzog er sich bei den Jesuiten den achttägigen Exerzitien. Mit den Christenlehrbruderschaften, die schon seit einem halben Jahrhundert fast alle auf Jesuitengründungen, meist bei Gelegenheit von Missionen, zurückgehend, die ganze Erzdiözese wie mit einem stets dichter werdenden Netz überzogen [33]), hatte der Weihbischof gutes Glück. Nicht so bei seinem Eintreten für den Herz-Jesu-Gedanken, bei dem er höchstwahrscheinlich auch von den Trierer Jesuiten inspiriert war. Wenigstens liegen keine Erfolge seiner Anregungen vor.[34])

Wie lebhaft damals der Herz-Jesu-Gedanke das Gemüt der Trierer Jesuiten beherrschte, zeigt folgender Umstand: Die letzte Bautätigkeit an ihrer Kollegskirche bildete die Errichtung des Südschiffes im Jahre 1736. In einem Gewölbeschlußsteine dieses Südschiffes wurde nun das flammende Herz Jesu, umwunden von der Dornenkrone, ausgemeißelt.[35]) Es ist dies m. W. das einzige baugeschichtliche Herz-Jesu-Emblem in der Trierer Diözese aus dieser Zeit.

Im folgenden Jahre 1737 berichten die Litterae annuae der Trierer Jesuiten von einer „Devotio Cordiaco-Eucharistica" als bruderschaftlicher Vereinigung für das Volk. Durch das Herz-Jesu-Gebetbuch eines Kölner Jesuiten [36]) sei ein neuer Eifer in den Seelen der Trierer Sodalen erweckt worden. Wie die Kölner Jesuiten dieses Geheimnis zu fördern sich eifrig bemüht hätten, so werde auch hier in Trier bald ein Zuwachs verspürt werden. Wie bei allem kirchlich Neuen, so zeigte sich damals in Trier, wie die Jahresberichte der Jesuiten melden, auch bei Einführung der Herz-Jesu-Verehrung eine starke und scharfe Gegnerschaft, vielleicht aus jansenistischem Einflusse geboren. Neu waren damals (1733) auch die Reifröcke [37]) in Trier. Der Domprediger P. Franz Hunolt S. J. eiferte auf der Kanzel gegen die neue Mode. Die Jugend, vielleicht aus der Jesuiten-Handwerkersodalität, plünderte die Läden und verbrannte die ärgernis-erregenden Kleider unter Spottliedern auf dem Markte. Es war eine religiös sehr angeregte Zeit. So war wie der Reifrock nun auch die Herz-Jesu-Verehrung aus Frankreich gekommen. Auch sie hatte, wie die Je-

---

täglich um 4 Uhr auf und beobachtete, soviel er konnte, die Tagesordnung der Jesuiten (L. a.).

[33]) Näheres darüber in meinem demnächst erscheinenden Buche über die Volksmissionen.

[34]) Ein drittes Spezifikum dieser Zeit war die Gründung von Sakramentsbruderschaften in der Trierer Diözese (Einführung des Ewigen Gebetes).

[35]) W. Deuser, Die Dreifaltigkeitskirche; Festschrift zur Feier des 350jährigen Jubiläums des Friedrich-Wilhelm-Gymnasiums, Trier 1913, S. 41.

[36]) Damals ließ P. Andreas Eschenbrender S. J. (geb. 1676, gest. 1739) zu Köln ein Büchlein über das Herz Jesu erscheinen, das, wie das Exemplar der Trierer Stadtbibliothek beweist, auch in Trier gebraucht wurde. „Den Stoff hat er aus verschiedenen über diese Materie handelnden Schriften eifrig gesammelt und ins Deutsche übersetzt" (L. a.).

[37]) A. Schüller, Die ersten Reifröcke in Trier (1733). Trierische Chronik 16 (1920), S. 28 ff.

suitenbriefe des Jahres 1737 melden, „mit böswilligen Unterstellungen, Verkleinerungen und Verspottungen" in der Trierer Bürgerschaft zu kämpfen. Wahrscheinlich aber ging dieser Widerstand gegen die Herz-Jesu-Verehrung von gebildeten (vielleicht jansenistisch beeinflußten) Kreisen aus. Darin (zudem in ihrem nichtoffiziellen Charakter) mag wohl auch die Erklärung liegen, weshalb der damalige so eifrige, langjährige und berühmte Trierer Domkanzelredner P. Franz Hunolt in seinen vielen gedruckten Predigten [38]) die neue Herz-Jesu-Verehrung nicht erwähnt.

Auch den Schülern des Coblenzer Jesuitengymnasiums scheint der Herz-Jesu-Gedanken damals noch nicht nahegebracht worden zu sein. Im Jahre 1747 hat dort nämlich der Pater Ökonom viele seiner Aufstellungen aus Sparsamkeit auf die leeren Rückseiten von Schülerarbeiten geschrieben. So sind auch diese uns erhalten.[39]) Viele Blätter mit Schüleraufsätzen tragen nun als fromme Herzensergüsse (oder aus Mode) auf der Kopfleiste, am Rande oder am Schluß geschriebene Advokationen, z. B. S. Maria sit mihi patrona studiorum, oder: In studiis semper sanctus mihi Spiritus adsit, oder: Reget ingenium meum Virgo Maria, oder: Omnia ad majorem Dei gloriam, usw. Dutzende solcher Sprüche ließen sich nachweisen. Niemals aber findet sich das Herz Jesu darunter.

Die Trierer Jesuiten und der Weihbischof v. Nalbach waren also hauptsächlich die Träger der Herz-Jesu-Propaganda der 30er Jahre. Die Bemühungen des Weihbischofs fanden nach seinem Tode (1748) keine Fortsetzung. Sie waren unter dem Klerus allgemein bekannt. Einige Jahrzehnte später (1770) erinnerte nämlich der Dechant von Merzig, Johann Wilhelm Jodokus Koettingen, in einem Gesuche an das General-Vikariat daran, daß seinerzeit Weihbischof von Nalbach bei seinen Visitationen die Einführung der Herz-Jesu-Bruderschaft gewünscht habe, daß man der Anregung damals aber nicht nachgekommen sei.[40]) Wenige dauernde Spuren hat diese Bewegung hinterlassen.

In diese Einflußsphäre hinein gehören einige Unternehmungen in der Trierer Umgegend. So gründete im Jahre 1733 Pfarrer Paul Schreyer zu Hamm an der Saar mit Erlaubnis des Generalvikariats eine eucharistische Herz-Jesu-Bruderschaft. Es ist eine oft beobachtete Erscheinung, daß in demselben Augenblicke, da Neugründungen erfolgen, uralte, aber überlebte Parallelerscheinungen untergehen; so hier die Marien- und die Antoniusbruderschaft. Volk einer sehr weiten Umgebung gehörte bald dieser Hammer Herz-Jesu-Bruderschaft an, ein Zeichen, daß sie die einzige ihrer Art in der Gegend blieb. Als Mitglieder fallen besonders Kapuziner aus Trier, Cochem, Ehrenbreitstein, Limburg, Montabaur, Mainz usw. auf. Auch hatten von den vier Jahresmessen stiftungsgemäß zwei die Kapuziner zu persolvieren.[41]) Man könnte bei der Gründung an

[38]) F. Hunolt, Christliche Sitten-Lehre über die Evangelischen Wahrheiten usw., Köln, Augsburg 1740—1748, 6. Bd.

[39]) Coblenzer Staatsarchiv 117/591.

[40]) Pfarrarchiv Runkirchen (Dek. Wadern).

[41]) Gütige Mitteilung des Herrn Pfarrers J. Wiesel aus dem Pfarrarchiv zu Hamm.

eine Anregung durch die Trierer Kapuziner denken. Aber auch eine Beeinflussung durch die Trierer Jesuiten ist möglich, denn wie in etwa vierzig Dörfern [42]) der nahen und weiten Trierer Umgebung hielten damals die Jesuitennovizen (in Trier befand sich das Noviziat der niederrheinischen Provinz) auch in Hamm[43]) die Sommer-Sonntagskatechesen. — Auch wohl angeeifert durch die Trierer Jesuiten und den Weihbischof stiftete [44]) die Juffer Johanna Apollonia Corneli im Jahre 1737 in der Antoniuspfarrkirche zu Trier mit 1300 Rtlr. eine Wochenmesse zu Ehren des Herzens Jesu nebst Abendandacht. Diese Stiftung (Amt mit Abendandacht) wurde künftighin an allen Feiertagen gehalten. Für die Herz-Jesu-Verehrung wurde später (wahrscheinlich um 1770) ein besonderer Altar unten links an der Säule bestimmt, der aber später neben die neue Antoniuskapelle versetzt wurde.[45]) Es bestand im Jahre 1821 zu St. Antonius auch eine Herz-Jesu-Bruderschaft.[46]) Aus dem seit etwa 1785 im Erzstifte Trier herrschenden ganz spezifischen Geiste der Aufklärung heraus erscheint es nun als wenig wahrscheinlich, daß die Bruderschaft in den letzten 36 Jahren vor 1821 gegründet wurde. Wahrscheinlich geht sie auf das Ende der 30er Jahre des 18. Jahrhunderts zurück. — Zu Neujahr 1738 wurde in vier Pfarrkirchen an der Mosel von Trierer Jesuiten die Herz-Jesu-Andacht eingeführt; an jedem ersten Sonntage im Monat sollte die Bruderschaftsversammlung mit dem bei den Jesuiten üblichen Ritus gefeiert werden.[47]) Der Charakter unserer Quelle (Litterae annuae), die in den Jesuitenklosterniederlassungen der Provinz bei Tisch vorgelesen wurde, brachte es mit sich, daß die Namen der dem Hörer doch nicht bekannten Dörfer leider nicht genannt werden.

In welche Zusammenhänge hinein ist nun dieser zweite beachtenswerte Vorstoß der Herz-Jesu-Verehrung innerhalb der Diözese Trier einzureihen? Im Jahre 1720 wurde Frankreich, besonders die Provence, von einer starken Pest verheert. Allein in Marseille sollen ungefähr 40 000 Menschen gestorben sein. In ihrer Not nun klammerten sich viele Städte an die neue Andacht und weihten sich dem Herzen Jesu. Das stärkte ungemein die immer kräftiger anschwellende Bewegung. Erneute Bittgesuche an Papst Benedikt XIII. in den Jahren 1726 und 1729 um kirchliche Einführung des Herz-Jesu-Festes, seines Offiziums und seiner Messe wurden aber doch wieder abschlägig beschieden, obschon neben dem Orden der Heimsuchung 117 Erzbischöfe und Bischöfe, die Könige von Spanien und von Polen, 900 Pfarrkirchen, 223 Ordenskirchen, 349 Herz-Jesu-Bruderschaften dafür eingetreten waren. Wir haben schon gehört, wie sich in Italien der heilige Leonhard von Porto Mauritio der Bewegung annahm. Mit ihm arbeitete in Rom zusammen der Hauptvertreter des französischen Strebens,

[42]) L. a.
[43]) De Lorenzi a. a. O. S. 168.
[44]) De Lorenzi a. a. O. S. 24.
[45]) Ch. Lager a. a. O. S. 76.
[46]) J. Marx, Trevirensia, Trierisches Archiv, Ergänzungsheft X, S. 130 Nr. 2184.
[47]) L. a.

der Jesuitenpater Galliset. Beide zusammen gründeten in Rom im Jahre 1729 eine Herz-Jesu-Bruderschaft, die die Mutterbruderschaft eines mächtigen Zweiges dieser Art wurde; schon im Jahre 1732 wurde sie zur Erzbruderschaft erhoben. Diese Leonardo-Gallisetsche Bewegung zählte im Jahre 1743 in der ganzen Welt 702 Bruderschaften. In diese Bewegung hinein sind nun die Trierer Erscheinungen einzureihen.

Weshalb aber hatten damals gerade in Trier die Jesuiten und der Weihbischof Ursache, sich der Herz-Jesu-Verehrung besonders anzunehmen? Die französischen Jesuiten standen Jahrzehnte hindurch in der heftigsten Kampfesstellung und im schärfsten inneren Gegensatz zu den Jansenisten, „den Kalvinern in Chorrock und Stola". Der Komplex der im Kreise der Herz-Jesu-Verehrung eingeschlossenen Wahrheiten bildet den wirkungsvollsten stummen Protest gegen den Geist des Jansenismus. Paray-le-Monial und Port Royal, Jesuiten und Jansenisten, waren Gegenpole. Aus dieser Kampfesstellung gegen den Jansenismus heraus fließen der Jesuiten-Herz-Jesu-Bewegung die wirkungsvollsten Anregungen und Motive zu. Die französische Kultur Ludwigs XIV. überströmte damals in all ihren Zweigen, von der Haartracht etwa bis zur Sprache und Literatur, die Grenze und strömte über Deutschland hinweg bis an die Schlagbäume Rußlands. Es ist ohne weiteres klar, daß bei dieser virulenten französischen Kulturexpansion und -imprägnierung zunächst für das katholische Rheinland auch die Gefahr des Jansenismus auftauchte. Wie eine Kette von Festungen wirkten nun an der Westgrenze die Jesuitenniederlassungen: zu Luxemburg, Trier, Aachen, Emmerich, Ravenstein, die Jülich-Bergische, die Eifel-, die Trierer, die Luxemburger Volksmission. Dauernd lag man auf Vorposten und hielt die Waffen gegen den Jansenismus gerichtet. Aus der Menge der Beispiele [48]), die diese Tatsache illustrieren, seien nur einige angeführt: Im Jahre 1690 meldete die Jülich-Bergische Mission, das ganze Grenzgebiet zwischen Trier—Luxemburg und Venlo—Geldern, das ganze Land zwischen Rhein und Maas sei durch den Jansenismus gefährdet. An der Landesgrenze werde durch die Mission dieser Irrlehre, die viele, auch Geistliche, begünstigten, entgegengewirkt. Beinahe wäre dort ein Kanonissenkolleg dieser Irrlehre zum Opfer gefallen. Auch im Jahre 1692 schrieb dieselbe Mission, daß sie in jansenistisch verseuchten Gegenden arbeite; im folgenden Jahre (1693) meldete der Berichterstatter: Nicht wenige Kleriker begünstigen in diesem Grenzgebiete den Jansenismus. Im Jahre 1696 meldete dieselbe Mission: Von öffentlichen und heimlichen Tänzen wurden viele abgebracht. Die Strengen (Rigidi; die jansenistisch Beeinflußten werden so genannt) wunderten sich über das energische Vorgehen der Jesuiten in der Tanzfrage. Ihnen wurde geantwortet: Ephrem, Augustin, Chrysostomus, Gerson hätten in derselben Weise die unzüchtigen Tänze gegeißelt. Die Strenge der Missionare werde von kluger und wohlgeordneter Liebe diktiert. Es stehe allerdings zu befürchten, daß durch die exotische (d. h. jansenistische) Strenge, die bei einigen Priestern sich einzunisten beginnt, viele Katholiken vom Sakramentengebrauche und viele Häretiker vom Schoße der Kirche

[48]) Alle aus L. a.

abgeschreckt werden. Zu Emmerich wurde im Jahre 1702 der Jansenismus auf der Kanzel widerlegt. Auch sonst wurde er bekämpft, wo nur immer sich Gelegenheit bot. Er ist nicht leicht nachzuweisen, da er unter der Maske der Rechtgläubigkeit versteckt einherschreitet. Die Irrlehre hat indirekt den Sakramentenempfang sehr gefördert. Einige jansenistische Pastöre sind fast ohne Herde. Im Jahre 1705 heißt es in den Jahresbriefen desselben Emmericher Kollegs: Die meisten Beichtväter sind des Jansenismus verdächtig. Zu Coesfeld starb im Jahre 1709 P. Bernhard Zumklag, der zu Emmerich durch seine Predigten den Jansenismus zeitweise unterdrückt hatte; auch war er der Verfasser satirischer Schriften gegen diese Irrlehre. In Emmerich predigten sodann die Jesuiten wieder 1713 und 1714 und ebenso zu Ravenstein 1712 mit Energie gegen diese Irrlehre, die von Löwen her wie eine Seuche hereinbreche. Im Jahre 1693 fürchteten die Aachener Jesuiten, der Jansenismus schleiche in ihre Gegend unter dem Deckmantel der Katechese ein; im Jahre 1707 bestimmte der Kölner Kurfürst zwei Jesuiten des Aachener Kollegs, auf jansenistische Schriften hin die Jungfrauenklöster der Gegend zu visitieren. Da im folgenden Jahre 1708 wieder eine besonders starke Welle jansenistischer Infektion von Belgien her in die Aachener Gegend hineinströmte, wurde der Pater, der in der Jesuitenkirche zu Aachen die französische Predigt hielt, beauftragt, gegen diese Irrlehre auf der Kanzel vorzugehen. Im folgenden Jahre 1709 heißt es, der Jansenismus von Belgien her infiziere heimlich, aber desto gefährlicher, Aachen. Im Jahre 1731 starb zu Aachen P. Gerhard Pangels (geb. 1658), „der den Jansenismus aufs schärfste verfolgt und seine Irrtümer in Schrift und Wort aufgedeckt hatte“. Vom Trierer Kolleg heißt es im Jahre 1718: Sorgfältig wachen wir darüber, daß nicht der in den französischen Nachbardiözesen weithin sich ausbreitende Jansenismus durch den französisch sprechenden Diözesananteil bei uns sich einschleiche; energisch leisten wir darin unserem Weihbischofe Johann Matthias von Eyß Hilfe. Auch haben wir kürzlich den Metzer Dekan, der ein Pariser Doktor ist, empfangen, um ihn mit Rat und Tat gegen die Jansenisten zu unterstützen. Die Trierer Jesuiten-Volksmission arbeitete in den Jahren 1723 und 1729 dicht an der französischen Grenze. Der Bericht des Jahres 1723 meldet, daß dort das Volk, angesteckt von den jansenistischen Irrtümern, sich des Sakramentenempfanges enthalte. Im Jahre 1729 wohnten dort viele Jansenisten aus der Diözese Metz den Missionen bei, die unter freiem Himmel gehalten wurden. Jansenistische Geistliche standen heimlich versteckt hinter Hecken und Sträuchern: „Wölfe eher als Hirten wegen der skandalösen jansenistischen Lehre,“ „ein gläubiges Volk unter ungläubigen Pastören.“ Im Jahre 1734 meldete das Trierer Kolleg: Viele Anhänger des Jansenismus oder Atheisten (!) wurden wieder zum Empfang der Sakramente gebracht, auch solche, die seit 10—20 Jahren nicht mehr kommuniziert hatten. Zu Köln starb 1758 im 70. Lebensjahre der aus Aachen stammende P. Johann Schreiber S. J. Er war seinerzeit bei den damals (1729) in Coblenz neu eröffneten theologischen Kursen der erste Lehrer der Theologie. Er schöpfte aus der Fülle theologischen Wissens und verstand es, die Studenten spielend zu regieren. Große Schärfe des

Verstandes zeichnete ihn aus und ein immer promptes Gedächtnis. Einen solchen Mann schickte man nach Coblenz, um dort gleich von Anfang an die theologischen Studien in Ansehen zu bringen. Nach zwei Jahren schon wurde P. Schreiber sodann Universitätsprofessor in Trier. Er stand hier lange Jahre hindurch dem Weihbischofe von Eyß gegen die Jansenisten zur Seite. „Es stand nämlich fest, daß viele vom Geiste des Jansenismus angehaucht waren." Er unternahm u. a. in der jansenistischen Angelegenheit mehrere Reisen in das französische Sprachgebiet der Trierer Erzdiözese. „Aber dieser Menschenschlag ist", wie es im Nekrolog des Paters heißt, „trügerisch und weiß sein Dogma schlau zu verbergen. So ist eine nicht gewöhnliche Gelehrsamkeit und Klugheit notwendig, um einen der Irrlehre zu überführen." Diese beiden Eigenschaften besaß Pater Schreiber in hohem Grade. Wessen Lehre mit Rom übereinstimmte, wurde nicht beunruhigt; wer aber verderbliche Irrtümer heimlich nährte, sah sich bald überführt. Wie sehr die Tätigkeit des gelehrten und praktisch tüchtigen Weihbischofs von Eyß gegen die Jansenisten den Zeitgenossen in die Augen sprang, zeigt sich u. a. darin, daß der Pfarrer von Ediger, Johann Hames, der von ihm 1729 zum Priester geweiht worden war, ihn in seinen schlichten chronikalischen Lebenserinnerungen [49]) „den Hammer gegen die Häresie der Jansenisten" nannte. Eindringlich lauten seine Erlasse [50]) gegen die Jansenisten. Auch hat er sich mehrmals mit großem Erfolge um die durch den Jansenismus so schwer heimgesuchte französische Kirche selbst bemüht. Im Auftrage des Papstes Klemens XI. gelang es ihm, den Kardinal von Noailles zur Annahme der Bulle Unigenitus zu bestimmen.[51]) — Die Herz-Jesu-Verehrung nun war ihrem Wesen, ihrem Entstehen, ihren Vertretern nach das stärkste Gegengift gegen den Geist des Jansenismus. So ist es klar, daß man gerade in Trier sich dieses Mittels bediente. Sobald hier die jansenistische Gefahr abgeklungen ist, hört auch einstweilen der Eifer für das Herz Jesu auf. (Fortsetzung folgt.)

[49]) Pfarrarchiv Ediger.

[50]) J. J. Blattau, Statuta synodalia, Trier 1844, Bd. III Nr. 67 vom 16. Juli 1705 von Weihbischof Joh. Pet. Verhorst; III 86 vom 22. Februar 1715 von Weihbischof Joh. Matth. v. Eyß; ferner IV 2 vom 10. Juni 1717 (u. a. mußten die Weihekandidaten schwören, daß sie die Bulle Unigenitus annahmen), IV 4 vom 20. Oct. 1717 (gegen fünf jansenistisch gesinnte Geistliche im französischen Sprachgebiete), IV 10 vom 25. Dec. 1718.

[51]) Ch. v. Stramberg, Rheinischer Antiquarius, Coblenz 1860, I 1 S. 191.

Männerseelsorge[1]

Von P. H. Wesche S. V. D., St. Wendel (Saar).

„Gläubige Männer von Herz und Geist und überzeugungstreue brauchen wir noch notwendiger als Kirchen und Spitäler."

„Es dämmert wieder in den Männerköpfen", sagte vor kurzem eine hochstehende Persönlichkeit. Die Männer der Seelsorge werden es bestätigen. Die Scheidung vollzieht sich langsam, aber sicher in der Männerwelt zwischen solchen, die sich um die Fahne Belials scharen und solchen, die wieder die Fahne Christi und das Kreuz umklammern. In kritischen Zeiten gilt es für die berufenen Hirten auf der Hut zu sein und mit apostolischem Freimut heranzugehen an die weitere Ausgestaltung der Männerseelsorge. — Darum:

I. Heran an die Männer!

Das Land ist wahrhaft arm, das keine großen Männer mehr hervorbringt. — Aber auf einige schauen wir doch in der neuesten Zeit mit Stolz; auf jene zwei herrlichen Menschen, die lange Zeit die Geschicke Deutschlands und Österreichs leiteten: Marx, der noch als Staatsmann allmorgens bei der hl. Messe diente und keine Staatsarbeit ohne Gebet begann; ihm zur Seite der priesterliche Bundeskanzler Österreichs Seipel, der das Wort geprägt von der „Sanierung der Seelen", auf die es im Staatswesen mehr ankomme als auf die Stabilisierung der Finanzen. — In der Tat, ein wahres Wort! Und das gilt an erster Stelle von den Trägern des Staatswesens und der Politik, die leider bei den meisten nicht wie bei Seipel ist, eine „Politik des Credo, des Vaterunsers und der 10 Gebote" (Kepler); das gilt auch besonders von allen Männern unserer Tage. Denn die Stabilisierung und Sanierung der Männerseele kann auch nur erfolgen auf der Goldbasis der Ewigkeitswahrheiten und Ewigkeitswerte. — Und das sind besonders drei:

1. Ewigkeitslicht: Standesunterweisung.

Der Mann ist das „Bild und die Ehre Gottes". (I. Cor. 11, 7.) — Welch' Ideal! — Der Mann soll auf dem ihm von der Vorsehung angewiesenen Wege seines Lebens allen vorgesetzt sein, um die Ehre Gottes, des Herrn der Welt, darzustellen auf die vollkommenste Weise, in der ein Geschöpf es vermag. Dementsprechend hat er aber auch seine Pflichten, die seinem Stande eigentümlich sind und sein ganzes Leben und Streben beherrschen sollen.

a) Gegen Gott: Fürchte Gott von ganzer Seele und halte seine Priester in Ehren. (Sir. 7.) Ich wünsche, daß die Männer beten und reine Hände erheben ohne Zorn und Streit. (I. Tim. 2, 6.)

b) Gegen Gottes Stellvertreter: Ehre Deinen Vater und vergiß nicht der Schmerzen deiner Mutter. Gedenke, daß Du ohne

[1]) Vergl. auch vom selben Verfasser „Männerseelsorge", Pastor bonus 1916, Seite 66, und 1918, Seite 535.

sie nicht geboren wäreſt, und erweiſe ihnen Gutes, wie ſie Dir erwieſen. (Sir. 7.)

c) Gegen ſich ſelbſt: Den jüngeren Männern ſage, daß ſie ſittſam ſeien und ſich ſelbſt beherrſchen; den älteren, daß ſie noch nüchtern ſeien, ehrbar, klug, geſund im Glauben und der Liebe und Geduld. (Tit. 2, 2, 6.)

d) Gegen die Frauen: Haſt Du ein Weib nach Deinem Herzen, ſo verſtoße ſie nicht; ſcheide Dich nicht von einer weiſen und guten Frau; denn die Anmut ihrer Sittſamkeit iſt mehr als Geld wert. (Sir. 7.) Deshalb Ihr Männer, laßt Euch nicht gegen Eure Frauen erbittern (Kol. 3, 19.), ſondern liebet Eure Frauen, ſo wie Chriſtus ſeine Kirche liebt und ſich ſelbſt für ſie hingegeben, ... ſo wie Euren eigenen Leib. (Eph. 5, 25 f.) Lebet in Einſicht mit dem weiblichen Gebilde als dem ſchwächeren, indem Ihr ihnen Achtung erweiſet als ſolchen, die auch Miterben der Gnade des ewigen Lebens ſind, damit Eure gemeinſamen Gebete nicht behindert werden. (I. Petr. 3. 7.)

e) Gegen die Kinder: Haſt Du Söhne, ſo unterweiſe ſie und beuge ſie von Jugend auf; haſt Du Töchter, ſo bewahre ihren Leib; verheirate ſie, aber gib ſie einem vernünftigen Manne. (Sir. 7.) Verzärtele Deine Kinder, ſo wirſt Du dich vor ihnen einſt fürchten; ſcherze mit ihnen, ſo werden ſie Dich betrüben; denn ein Kind, das man gehen läßt wird mutwillig, wie ein ungebändigtes Pferd ſtörriſch wird. Belehre Deine Kinder und laß ſie arbeiten, daß Du nicht Kummer und Schande an ihnen erlebeſt. Wer ſeine Kinder wohl belehrt, wird ihretwegen Lob erlangen. Laß ihnen ihren Willen nicht in der Jugend und ſieh' ihnen ihre Verfehlungen nicht nach. Wer ſeine Kinder lieb hat, ſpart die Rute nicht, ſondern hält ſie beſtändig unter der Rute, damit er am Ende Freude an ihnen erlebe und er nicht an der Nachbarn Türen klopfen müſſe. Beuge ihren Nacken und ſchlage ihren Rücken, ſolange ſie jung ſind, damit ſie nicht halsſtarrig werden und Dir nicht gehorchen und Dir herber Schmerz widerfahre. (Sir. 30.)

f) Gegen Untergebene: Beleidige einen Knecht nicht, der treu und redlich arbeitet, noch einen Tagelöhner, der ſich Dir aufopfert. Ein vernünftiger Knecht ſei Dir ſo lieb wie Deine Seele. (Sir 7.)

g) Gegen das Vieh: Haſt Du Vieh, ſo warte ſein, und bringt es Dir Nutzen, ſo behalte es. (Sir. 7.)

Dieſe echt chriſtlichen Grundſätze vom Ewigkeitslichte der Gottespädagogik würden bei ihrer allſeitigen Durchführung in der Männerwelt gewiß das Antlitz der Erde erneuern. Und doch! — So ſchön das Licht und ſo herrlich die Leuchtkraft, den „Wandel im Lichte" bringt doch erſt:

2. Die Ewigkeitskraft: Standesmeſſe und Standeskommunion.

Im Frühling 1848 ſtand in Aachen ein Fabrikarbeiter an der Maſchine. Da erfaßte ihn dieſelbe und räderte ihm ein Bein ab und einen Arm bis an die Schulter. Im Hoſpital beſuchte ihn der Pfarrer. „Hochwürden," ſagte der verwundete Arbeiter, „der liebe Gott hat mich ernſtlich

gemahnt. Seit 30 Jahren besuche ich diese Fabrik und täglich die hl. Messe; heute morgen glaubte ich keine Zeit dafür zu finden. Der liebe Gott hat mich gemahnt, weil er mich lieb hat. 30 Jahre hat er mir gelassen zur Arbeit und jetzt gibt er mir Zeit zum Gebet."

Der frühere Abgeordnete Erzberger war ein frommer, gottesfürchtiger Mann, der seine Gewissensrechenschaft stets in Ordnung hielt. In Griesbach, seinem letzten Erholungsorte, wohnte er täglich der hl. Messe bei und betete den Rosenkranz mit. Als das Attentat auf ihn geschehen war, an dem er starb, sagte er: „Da hat mein Töchterchen heute morgen gut gebetet." Man konnte ihn immer so ziemlich jede Woche am Tische des Herrn sehen. Er war bereit zu sterben und fürchtete sich nicht. Als die Revolution ausbrach, blieb er mit sechs anderen Kollegen in Berlin. Eines Abends sagte er zu diesen: „Wir stehen auf der Totenliste. Macht Euch bereit; ich habe heute morgen gebeichtet. Tut das auch!"

Was diese und alle Männer der Arbeit und des öffentlichen Lebens hochgehalten, das war der Mut vom Opferblut und die Kraft vom „Brot der Starken". Die Sonntagsmesse ist ja jedes katholischen Mannes Ehrensache, wenigstens noch in unseren Breitengraden; das urchristliche Ideal wäre ja die tägliche hl. Messe. Wenn nur die kämen, die Zeit hätten, oder eine halbe Stunde früher aufstehen wollten! — Und wäre es auch nur einmal in der Woche in der Standesmesse für die Männer, am Montag oder an einem andern Tage der Woche, wie sie schon mit großem Erfolge in manchen Kirchen eingeführt wurde.

Dasselbe gilt von der Männerkommunion. Die Osterkommunion ist ja leider bei vielen nur ein Ausweis für eine kirchliche Beerdigung. Das allgemeine Ideal wäre unbedingt auch für Männer die tägliche Kommunion. Aber wie und wo ist das zu erreichen? Eine viermalige Generalkommunion aller Männer im Jahre ginge auch noch an, aber das erreichbare Ideal für noch weitere Kreise als bisher ist der Sterbewunsch des sel. Pius' X. für die Männerwelt: Die monatliche Standeskommunion. (Näheres siehe P. B. 1916.) Mehr als 300 000 Männer halten sie schon in Deutschland, aber was ist das bei der Männer-Masse der Gesamtheit der Katholiken? — Und doch ist die Männerwelt auch heute noch dafür zu haben. Ja, heute erst recht.

Bei einer Mission (Diasporagemeinde, 900 Seelen, z. gr. Teil Industriearbeiter, in der Nähe der Stadt) wurde die Standeskommunion eingeführt. Nach einigen Monaten schreibt der Pfarrer über seine ersten Erfolge:

„Absichtlich hatte ich nichts Besonderes gesagt, sondern nur die Standeskommunion verkündigt, und siehe da: 43 Männer! Am nächsten Sonntag siehe da: 83 Jünglinge! Da bin ich an diesem Tage auf die Kanzel mit Freude im Herzen und habe die Königspartei gegründet: Weiß und blau mit dem Bilde St. Michaels: „Rein und treu dem Heiland-König im Sakrament!" Königsgrenadiere sollten sie werden. Erfolg? Im folgenden Monate: 81 Männer und 113 Jünglinge! Wie haben wir uns getäuscht bei diesen guten Männern und Jünglingen. — Die ersten Jünglinge waren die aus der Filiale H. (die weiteste 1½ Std.) Gerade

hatte ich mein Feuer in der Sakristei angemacht, da hörte ich sie schon draußen auf gefrorenem Boden im Trabe ansausen. Wie haben sie gestrahlt, als sie sahen, daß sie die ersten waren! Und diese Mutigen blieben auch noch im Hochamt; dann war für 2 Uhr Christenlehre angesagt; da waren sie auch noch da. Freiwillig! Noch etwas habe ich eingeführt. Sonntag morgens wird das Allerheiligste ausgesetzt und bleibt es bis nach der Frühmesse. Ist das nicht ein herrliches Schauspiel, die Männer und Jünglinge so lange vor dem Allerheiligsten! Manche von 6—8½. Und es gefällt ihnen so! O ich möchte es hinausrufen in alle Lande, wo man bis jetzt oft einseitig vereinsgemeiert hat: Nicht im Wirtshaus, nicht auf dem Sportplatz, nicht in der Turnhalle, im Lesezirkel, auf der Vereinsbühne, nicht in 100 verschiedenen anderen Vereinen, wo jeder nach eigenem Geschmack den katholischen Glauben in eigenen Vereinsvorträgen präsentiert haben will — und oft dabei schläft — nicht damit werden wir den Thron des Heilandes retten, sondern bei ihm selbst! Darum alle, männlich und weiblich, arm und reich, hoch und niedrig, gebildet und nicht gebildet — alle in die gemeinsame Kirche, zur selben Kanzel, zur selben Christenlehre, zur selben hl. Messe, zur selben Kommunionbank; denn *ein* Glaube, *ein* Gott, *ein* König im Sakrament für alle, dem alle dienen müssen. Das ist katholisch, das andere ist trauriger Notbehelf oder versteckte Häresie. Hoch die Königspartei Jesu Christi!"

Im Ewigkeitslichte der Standesunterweisungen und durch die Ewigkeitskraft der hl. Eucharistie gelangt die Männerwelt endlich zu den glänzenden Leistungen einer

3. *Ewigkeitstat in den religiös-sozialen Standesvereinen.*

Es ist wahr, viele Geistliche und Laien haben die überwuchernde „Vereinsmeierei" der letzten Jahre herzlich satt gehabt, und mit Recht ist vielfach betont worden die Pflege des „Familien-Vereins" und vor allem die Pflege der *gewöhnlichen* Seelsorge (Werktagsmesse, Christenlehre usw.); auch ist die Klage wohl berechtigt, die man hier und da wohl hört: „Wir organisieren uns noch tot." — Und doch sind die religiös-sozialen Organisationen, besonders als religiöse *Männervereine* heute *nötiger* denn je:

a) Weil unsere Gegner, durch die Mittel der Organisationen die Massen an sich ziehen; also eine *Gegenorganisation* dringendes Zeitbedürfnis ist.

b) Weil durch die religiös-sozialen Standesvereine ganz im Sinne der Leoninischen Encyklika: Rerum novarum, ein Kranz von materiellen und geistigen *Hilfsquellen* für die bedrückten Volksstände geschaffen wird. (Bsp. Holland.)

c) Weil das katholische Vereinswesen als *Diözesaneinrichtung* den erleuchteten Weisungen der Ordinariate unterliegt.

d) Wegen ihres *inneren Wertes*: Diese religiös-sozialen Vereine erhalten die Guten in ihrer Treue gegen Gott und die Kirche; sie pflegen Liebe zur Familie und den Nebenmenschen; sie schützen gegen die Agitation umstürzlerischer und atheistischer Elemente; sie gewinnen durch einen tüch-

tigen Stab opferwilliger Vertrauensleute manche Fernstehende und Indifferente für die Religion zurück; sie erziehen mitten in einer Zeit, wo alles vom Klassenkampf widerhallt, still und unverdrossen zum Solidarismus und zur Klassenversöhnung; sie vermitteln ihren Mitgliedern eine echte katholisch-soziale Schulung und schaffen so eine Elite von Männern und Frauen, die gegenüber den berückenden Zeitmächten: Kapitalismus, Sozialismus, Liberalismus und Indifferentismus ihre rechte Einstellung finden.[2])

Die religiös-sozialen Organisationen sind aber auch möglich. — Es sei gestattet, hier einige Normalstatuten anzuführen, deren Durchführung sich bereits bewährt hat:

a) Der katholische Männer-Verein von N. umfaßt alle Männer der Pfarrei, die auf dem Boden der katholischen Weltanschauung stehen und für dieselbe im privaten und öffentlichen Leben mit apostolischer Gesinnung eintreten wollen.

b) Der Zweck des Vereins ist ein religiös-sittlicher: Hebung und Stärkung des praktischen Glaubenslebens und Caritashilfe, d. h. gegenseitiges Kennenlernen, achten und lieben untereinander und Unterstützung in der Pfarrseelsorge.[3])

c) Vorstand. Derselbe besteht aus dem Ortspfarrer oder seinem Stellvertreter mit vier Beisitzern, die alle drei Jahre von der Generalversammlung zu wählen sind.

d) Der Männerverein umschließt alle anderen katholischen Vereine als Abteilung oder Sektion, die ihren Vorstand und ihre Kasse beibehält.

e) Vereinsbeiträge werden nicht erhoben. Etwa entstehende Unkosten werden durch Tellersammlungen bei den Versammlungen gedeckt.

f) Tanzmusik und ähnliche Festlichkeiten werden nicht gehalten. Alljährlich findet abwechselnd mit andern Vereinen ein sog. Verbandsfest statt, bei welcher Gelegenheit Familienabende gehalten werden können.

g) Besondere religiöse Pflichten: Täglich ein Ave Maria — wöchentlich wenigstens einmal in die Werktagsmesse — Sonntags: Besuch der Nachmittagsandacht oder sonstiger Kirchenbesuch — wenigstens alle drei Monate gemeinschaftliche Generalkommunion.

h) Jeden dritten Monat soll eine Versammlung stattfinden. Dreimaliges Fehlen ohne Entschuldigung schließt von selbst aus. Eine öftere Zusammenkunft in Gruppen und Berufsständen kann beschlossen werden.

i) In den Versammlungen soll Aufklärung gegeben werden über schwebende Zeitfragen, hl. Schrift, Geschichte, kirchliche und soziale Fragen. (Rechtsschutz.)

j) Der Männerverein beteiligt sich bei allen größeren kirchlichen Veranstaltungen: Prozessionen, Beerdigungen usw.

k) Verbandsorgan, Fahne, Abzeichen usw. nach Beschluß.

Für die praktische Einführung der religiös-sozialen Standesvereine war in den letzten Jahren maßgebend, wenigstens für die Diözese

[2]) Siehe: Scheiwiler, „N. Reich" 1924, N. 20.

[3]) Siehe: Saarbrücker Landeszeitung, April 1925: Direktor Feldges: Laienhilfe in der Seelsorge.

Trier, der Hochselige Bischof Korum, der in seinem generösen Weitblick für die Zeitnöte und Bedürfnisse noch kurz vor seinem Tode die Anweisung gegeben, „religiöse Männervereine" zu gründen zur Festigung der religiösen und Standesinteressen aller Berufsklassen der Männerwelt. Diese Anregung wurde freudig aufgegriffen und bereits recht fruchtbar durchgeführt.

In H., einer Pfarrei, hart an der französischen Grenze taten sich vor einigen Jahren ein paar mutige Männer zusammen zur Gründung eines Männervereins nach obigen Statuten. Die Geistlichkeit griff freudig zu. Das Beispiel wirkte auf die Nachbarpfarreien, sodaß in diesem Jahre bereits das dritte Verbandsfest der zweiten Definition an der oberen Saar gefeiert werden konnte. — Im Stillen entstanden weitere Vereine an der mittleren Saar, die am Feste der Apostelfürsten Peter und Paul 1925 zum ersten Mal an die große Öffentlichkeit traten mit einer Neugründung in E. Auch an der Nahe regte sich schon lange die Männerwelt, sodaß in K. ein blühender Männerverein mit über 400 Mitgliedern entstand. Vivant sequentes an der unteren Saar, der Sauer und Mosel und am Rhein!

Als der Pfarrer von Hopsten, Wilhelm Emanuel v. Ketteler, seine gewaltige Predigt über die katholische Lehre vom Eigentumsrecht hielt im hohen Dome zu Mainz am 3. Dezember 1848, schloß er mit folgenden Worten: „Meine christlichen Brüder, ich fürchte nicht die sozialen Übel; denn ich weiß, daß die Welt ohnmächtig ist, sie zu heilen, daß aber die Lehre, das Leben und die Gnade Jesu Christi stark genug ist, um die Welt aus den Angeln zu heben und alle Tränen bis ins letzte Kämmerlein hinein zu trocknen, ich fürchte nur die Gottlosigkeit, die Ungläubigkeit, die Unchristlichkeit!"

II. Heran an die Arbeiter!

„Es wird stets ein Ruhmesblatt in der Geschichte der katholischen Kirche bleiben, daß sie in weiser Voraussicht der kommenden Zeiten sich bereits in Zeiten der inneren und äußeren Not des handarbeitenden Volkes angenommen hat, als andere Organisationen noch nicht daran dachten, oder nicht einmal existierten." (Bischof Bornewasser) [4]) Wenn heutzutage die Mehrzahl der europäischen Industriearbeiter verloren ist und außerhalb des katholischen Lebens steht; wenn an einem Sonntag Nachmittag des Sommers 1924 eine Anzahl böhmischer Arbeiter feierlich das Neue Testament verbrannten, wenn die Bolschewisten als Ausdruck ihrer Gesinnung in Iwangerod die Kolossalstatue eines Judas mit aufgehobener Hand aufstellen konnten [5]), so fragt man sich mit tiefem Weh im Herzen: Wie gewinnen wir die abständigen Arbeitermassen wieder für die Religion — für Gott? — Die einen sagen: Durch die Frauen. Gut, wenn aber die Frauenwelt selbst lau und irreligiös geworden? Durch gute Schriften, sagen andere. Aber die werden gerade grundsätzlich von diesen Leuten nicht gelesen. — Da bleibt nur die Methode des guten Hirten: Das Nachgehen zu den halb und ganz Verlorenen mit großer Nächsten- und Fernstenliebe, kurz:

[4]) Bisch. Hirtenschreiben betr. Arbeitervereine 24. April 1925.
[5]) Kath. Soz. Konferenz Konstanz 1923 und Antwerpen 1924.

1. Die katholische Liebe.

Die Notwendigkeit im allgemeinen leuchtet ohne weiteres ein für jeden, der nur einen Funken Verständnis hat für die Männerseelen mit ihrem Freiheitsdrang, der jeden religiösen Zwang verabscheut, ihren Zweifeln, die gelöst, nicht bekämpft werden wollen, ihrem großen Ehrgefühl, ihren vielen Versuchungen, besonders in der Großstadt und ihrer Umgebung, in ihrem religiösen Geschmack, der anders geartet ist als der vieler Frauen und Mädchen, — und doch auch wieder mit ihrem religiösen Sehnen nach Wahrheit, das gerade heute einen Großteil der edlen und denkenden Männerwelt in allen Schichten und Weltanschauungen erfaßt hat. „Diese Männer, diese Laien haben Bedürfnisse, was den Glauben, die Moral, die persönliche Führung angeht, sie suchen! Die einen stöhnend, die anderen seufzend; viele andere wissen gar nicht, daß sie suchen." (Pierre Sanson, N. D. Paris.) — Den praktischen Weg der katholischen Liebe hat Kan. Scheiwiler, St. Gallen angegeben, wenn er die Arbeiterseelsorge das Fundamentalproblem einer zeitgemäßen Pastoration nennt, die schwerste und dornigste, aber die drängendste, und dann fortfährt:

„Die Männerseelsorge muß heutzutage das soziale Problem mit aufnehmen. Was die Kirche über wirtschaftliche und soziale Dinge denkt, hat sie neuzeitlich mustergültig in der Encyklika „Rerum novarum" durch Leo XIII. niedergelegt.*) Wenn nur die Kinder der Kirche auch in diesen Fragen recht katholisch denken und handeln würden! Aber hier bedarf es noch in weitesten Kreisen einer großen und gründlichen Umstellung. Wir haben uns zu viel von den falschen und verderblichen Wirtschaftslehren des Liberalismus infizieren lassen und damit den schlimmen kapitalistischen Geist bis ins Heiligtum hineingetragen. Die Strafe für den Verrat an den schönen katholischen Wirtschaftsprinzipien blieb nicht aus. . . . . Hier muß die Reform einsetzen, eine neue, gewaltige Reformation der Geister und Herzen: Der Mensch, nicht das Geld, — die Seele, nicht der Profit, muß wieder Mittelpunkt der Wirtschaft werden. Wir müssen wieder katholisch sein; katholisch, nicht bloß im Gotteshaus und an der Kommunionbank, katholisch auch im Büro und mit dem Geldbeutel. . . Die große Aufgabe und das soziale Fundament der heutigen Seelsorge ist also und vor allem die unerläßliche und gründliche Umstellung und soziale Neuorientierung. Praktisch gesprochen: Die Rückkehr zu den vielfach vergessenen und verschütteten Grundsätzen des katholischen Wirtschaftscredo,

*) Pius XI. setzte es als Gebetsmeinung für die Jubiläumspilger fest, zu beten, daß die Reichen und Besitzenden milder werden gegen die Armen und arbeitenden Klassen.

Kardinal Bertram-Breslau und die Bischöfe von Fulda veröffentlichten einen Erlaß über das rechte Verhältnis zwischen dem Arbeitgeber und seinem Untergebenen.

Bischof Korum sagte seinerzeit dem Arbeitgeber, daß er seine Arbeiter umsonst zur Zufriedenheit und Zuverlässigkeit ermahne, wenn er nicht zuerst zeige, daß ihm seine materiellen Interessen am Herzen lägen. Der Arbeiter sei kein Almosenempfänger, sondern ein Christ — ein Kind — ein Bruder in Christo. (Mich. Korum v. Treitz, Theatiner-Verlag, München.)

des katholischen Katechismus im Arbeits- und Erwerbsleben. Es gilt einfach Ernst zu machen mit jenem herrlichen Ideal der Urkirche, wo das Band der Liebe die ganze Familie Jesu Christi umspannte, wo es nicht Arme und Reiche, nicht Griechen und Barbaren, sondern einzig Kinder Gottes gab, wo die Besitzenden und höher Gestellten nur das Privileg hatten, ihren besitzlosen Brüdern und Schwestern Gutes tun zu können." [7])

Bei der Größe und Verschiedenartigkeit der Familie Jesu Christi muß aber heutzutage zu der allgemeinen katholischen Liebe noch das apostolische Moment hinzukommen, dem auch die Urkirche von damals ihre Erfolge zuschrieb, die Rettung der Männermassen, besonders der Arbeitermassen durch

2. die apostolische Liebe.

In Rom besteht seit etwa 20 Jahren ein Verein, der die Heranziehung der Arbeiterschaft zu den Exerzitien sich zur Aufgabe gemacht hat. (Wo noch?) Er setzt sich in der Hauptsache aus Arbeitern zusammen, die alle 2—3 Jahre die geistlichen Übungen machen und jeden Monat an einem bestimmten Tage zu einer Geisteserneuerung zusammenkommen. Der Segen dieser Veranstaltung ist groß. Gegenwärtig gehören diesem Vereine in Rom allein 6000 Arbeiter an. Am 13. Juli 1924 erschien diese große Zahl im Damasushofe vor dem hl. Vater Pius XI., der nach den üblichen Vorstellungen unter anderen folgende Worte zu den Arbeitern sprach:

„Ihr habt den richtigen Weg gefunden, um zum Leben zu gelangen... Beharret im Guten, in so vielen schönen Werken, die Ihr verrichtet, um Euch zu erheben zur Höhe des Herzens Jesu Christi durch die tägliche Erneuerung Eures Innern, durch die Nachahmung Jesu Christi und durch das Verlangen, dem göttlichen Herzen Jesu zu gefallen, beharret in der Heiligung der Familie Eures Bekanntenkreises und der ganzen Gesellschaft; darin besteht die Frucht des Apostolates, nicht des Apostolates der tönenden Worte, sondern des Apostolates des Beispieles und des Lebens, das auch dann beredt ist, wenn es in der Stille dahinfließt; das ist die Sprache der Werke. . . . Wir werden nie wahre Apostel sein, wenn wir nicht zuerst Apostel bei uns selber sind. . . . . ."

Katholische Liebe, das Band aller mit allen; apostolische Liebe, durch Beispiel und Leben untereinander, und noch eins:

3. Die kameradschaftliche Liebe.

Diese Liebe gilt besonders den Menschen, die im Unglauben, in der Verbitterung, im Gotteshaß, in leiblichem, in seelischem Elend dahinleben. Auch das sind unsere Brüder!

„Da tut sich dem christlichen Arbeiter und Arbeitgeber ein weites Feld auf. Solange sich im Menschen noch eine Ader regt, ist er dem Bösen noch nicht ganz verfallen, ist Gott noch nicht fertig mit ihm, wenn er selbst auch 100 mal fertig mit Gott sein will. Gott hält noch immer die Tür für ihn offen. Darum: „Betet füreinander," schreibt der Apostel Jakobus,

[7]) „N. Reich", 1925 N. 20.

„damit ihr das Heil erlangt; denn viel vermag das beharrliche Gebet des Gerechten". Durch das kameradschaftliche Gebet als echte Liebestat kann ein Arbeiter dem verirrten Kameraden, der mit ihm in der gleichen Fabrik arbeitet, ganz unbemerkt beispringen, ohne daß er ein mahnendes Wort ihm sagt. Täglich sterben arme verhetzte, verbitterte, sozialistische Arbeiter, die bis zuletzt nichts mehr von Gott wissen wollten. So manchem würde der barmherzige Gott noch in seinen Todeszügen die Gnade der sündentilgenden Reue gewährt haben, wenn ein Beter dagewesen mit dem Glauben und der Zudringlichkeit des fürbittenden Abraham. Sie sind ja Diamanten im Staub, Seelen, die auch unter Wust und Schmutz das Bild des dreieinigen Gottes in sich tragen. Auch für die schlimmsten Kommunisten ward der Himmel geschaffen, geschah das Erlösungswerk durch Christum unsern Herrn." [8])

„Das Volk der Arbeiterwelt lechzt nach Religion, es wartet nur darauf, daß der richtige Prediger komme." (Finkh.) — Also: Heran an die Arbeiter mit katholisch-apostolischer und kameradschaftlicher Liebe! Dann werden sie wieder kommen. — Bei der Eröffnung der Universität Köln 1919 sagte der damalige Rektor: „Die Verbesserung der wirtschaftlichen Verhältnisse allein, die allseits mit einem wahren Sisyphus-Eifer betrieben wird, bringt uns nicht voran, rettet uns nicht; ein neues Geschlecht muß entstehen — Männer-Charaktere müssen wir uns erziehen, Männer der Arbeit und Wissenschaft, und — wahre Gottesmänner — homines Dei, Männer, die dies Wort mit ihrem Beispiel belegen." Darum: Heran an die Männer! Heran an die Sanierung der Männerwelt im Ewigkeitslichte durch die Ewigkeitskraft zur Ewigkeitstat! —

Der Borromäus-Verein und seine neuzeitlichen Aufgaben

Von Geistl. Rat Kammer, Trier.

Am 27. April 1845 sandte Max von Loe-Allner seinen von Ferdinand Walter und Franz Xaver Dieringer mitunterzeichneten Aufruf zur Gründung eines Büchervereins unter dem Schutz des hl. Karl Borromäus in die deutschen Lande. Diesen Schutzpatron erhielt der neue Verein auf merkwürdige Weise. Ursprünglich wollte man zur Belebung des kirchlich-katholischen Geistes in den Rheinlanden in Bonn eine Niederlassung der Borromäerinnen von Nancy gründen. Hermann Josef Dietz, der Coblenzer Katholikenführer aus dem Görreskreis, hatte diese Schwestern im Coblenzer Bürgerhospital eingeführt, um den katholischen Gedanken zu stärken. Auch die Gründung Loes galt dieser Aufgabe. Die vorbereitende Besprechung vom 20. März 1844 sah als Vereinszweck vor „Belebung christlicher Gesinnung und Anregung zu einer derselben entsprechenden Werktätigkeit". Dazu gehörte allerdings von vornherein die Absicht, „dem verderblichen Einflusse, den die schlechte Literatur auf alle Klassen der

[8]) H. Mohr: „Himmelreich", N. 30, 1924.

bürgerlichen Gesellschaft ausübt, durch die Begünstigung und die Verbreitung guter Schriften entgegenzuwirken."

Bonn wurde als Sitz des Vereins gewählt wegen seiner Universität; doch galt lange Coblenz als der eigentliche Heimatsitz des neuen Vereines. Dieser wurde vielfach als Gegengründung gegen den 1832 gegründeten Gustav-Adolfverein angesehen, was aber der Borromäusverein stets ablehnte. Anderseits ahmten die Protestanten schon 1845 den Gedanken nach und gründeten den „Evangelischen Bücherverein". Aber der Zweck des Borromäusvereins war keineswegs, Traktätchen zu vertreiben und nur religiöse Bücher unter das Volk zu bringen. August Reichensperger hat anfangs der vierziger Jahre zu Coblenz mit seinem Freunde Albert von Thimus die Aufgaben der Literatur, der Presse, des Leihbücherei-wesens ernstlich besprochen. Und unser August Reichensperger hat noch heute mit Recht in der Mitgliederversammlung des Borromäusvereins durch ein Mitglied seiner Familie eine seiner Bedeutung für den Verein entsprechende Vertretung.

Die im Jahre 1920 im Anschluß an die erste Satzung vom 20. März 1844 neubearbeiteten Satzungen des Vereins vom heiligen Karl Borromäus bezeichnen als Zweck des Vereins im § 1 „Förderung von Geistes- und Herzensbildung auf katholischer Grundlage durch Verbreitung guter Bücher." Interessant ist die Tatsache, daß die Anfänge dieser Bestrebungen mindestens bis in die Zeit der Gegenreformation hinaufreichen (Siehe Alexander Schnütgen, Der Verein vom hl. Karl Borromäus, geschichtlich gewürdigt. Leipzig, Otto Harrassowitz 1924). P. Emmeran Welser S. J. aus dem Münchener Jesuitenkolleg gründete 1614 die „Stiftung des hl. Johannes Baptist zu dem „Gulden Almusen". Bis zur Aufhebung des Ordens wirkte dieses Bücherwerk sehr segensreich in Deutschland, Italien und Belgien durch Verbreitung religiöser Bücher und Schriften. Eigene Kataloge wurden herausgegeben, ganze Druckereien mit der Herstellung der betreffenden Schriften beschäftigt. Das Stiftungsvermögen des Vereins wurde 1783 „säkularisiert". Der Schweizer P. Josef Albert von Diesbach, ein Konvertit entwarf 1771 in Turin den Plan eines „Vereins zur Verbreitung gemeinnütziger Bücher" und gründete auf dessen Grundlage in Wien die „Christliche Freundschaft", die dem Hofbauerkreis nahestand und eine Leihbibliothek unterhielt. In Freiburg i. Br. gründete Heinrich Sautier etwa 1805 eine katholische Volksbibliothek. In Mainz war dann um 1820 Andreas Raeß in Verbindung mit Josef de Maistre für die Verbreitung katholischer Literatur eifrig tätig. In Wien gründeten 1830 die Mechitaristen den „Verein zur Verbreitung guter katholischer Bücher". Im gleichen Jahre erfolgte in München aus dem Görreskreise heraus die Gründung eines Büchervereins „für religiöse Bedürfnisse". Das Kölner Ereignis vom Jahre 1837, die Trierer Rockfahrt von 1844 und der Rongeanismus drängten förmlich zu einer literarischen Gegentätigkeit gegen die antikatholischen Bestrebungen. Alban Stolz tritt hier führend in die Bewegung ein als Volksschriftsteller. So war der Weg im allgemeinen gewiesen. Der geistige Mittelpunkt des Vereins war, wie oben bemerkt, trotz des Sitzes in Bonn zunächst Coblenz, wo das wiedererwachte katho-

lische Leben zuerst werbend in die Erscheinung trat. Es ist auch kein Zufall, daß Luise Hensel hier mit Margareta Verflassen caritativ und erzieherisch in die Neubelebung des kirchlichen Lebens eintrat. über Trier und Aachen lernte dann der Apostolische Vikar Laurent von Luxemburg den Borromäusverein kennen und führte ihn in Luxemburg ein, wo er noch heute blüht. In Frankreich gründete Montmorency die „Société des bons livres". Die Arbeitswege wurden mit der Zeit im Borromäusverein nach eigenen Auffassungen ausgebaut.

Die Verteilung von Vereinsgaben nach eigenen Angebotslisten war der erste Weg, der bis heute beibehalten wurde, trotz vieler Gegner. Wenn heute der Wolframbund und die mit dem Borromäusverein verbundene „Buchgemeinde" durch Belieferung mit bestimmten Büchern, die diese Vereinigungen planmäßig auswählen, die Auswahl durch die Bezieher ausschalten, so kann man darin nur eine glückliche Ergänzung der zu wählenden Vereinsgabenverbreitung erblicken. Der Zweck dieser Vereinsgaben ist die allmählich zu begründende Hausbücherei. Gerade auf dem Lande ist es außerordentlich wichtig, daß die Vereinsvorstände der örtlichen Borromäusvereine nach und nach durch geeignete Belehrung und Hilfe bei der Auswahl in jedes katholische Haus die notwendigen Bücher (Hausbibel, Hauskatechismus, Heiligenlegende, Handpostille, Heimatbücher, gute Unterhaltungsbücher, berufliche Schriften, eine deutsche Geschichte, eine Kirchengeschichte u. a. m.) hineinbringen. Von diesem wichtigen Zwecke kann der Borromäusverein nicht abgehen. Durch diese Gaben, die je nach dem Mitgliedsbeitrag abgestuft sind, trägt der Borromäusverein ganz erheblich zur Verbreitung katholischen Schrifttums und dadurch auch zur Erhöhung der Auflagen, zur Kräftigung des katholischen Verlags- und Buchhandelswesens, zur Unterstützung unserer katholischen Schriftsteller bei.

Der zweite Hauptzweck des Borromäusvereins ist die Gründung von Volksbüchereien. Das Jahr 1846 ist der Beginn dieser Einrichtung. Die Wichtigkeit dieser Gründung liegt klar zutage, wenn man an die vielen unzulänglichen, minderwertigen und oft geradezu schlechten Leihbibliotheken denkt. Bis ins kleinste Dorf hinein kommen doch jetzt durch den Borromäusverein mehr oder minder große Büchersammlungen, die zur Ausleihe an die Mitglieder bestimmt sind. Zur Ergänzung dienen die sogenannten „Wanderbibliotheken", die nur für eine Zeitlang leihweise überlassen werden und dann anderswohin „wandern". Der Borromäusverein ist gegenwärtig die größte deutsche Bücherorganisation. Ihre Stärke liegt in der Kraft der ihr zugrundeliegenden geschlossenen katholischen Weltanschauung. Damit soll aber nicht gesagt sein, daß der Borromäusverein ohne Kampf sein Feld erobert habe. Von Freund und Feind wurden und werden dem Verein Schwierigkeiten bereitet. Der in vierter Auflage vorliegende umfangreiche „Literarische Ratgeber der Bücherwelt" (früher „Musterkatalog") hat selbstverständlich auch die nichtkatholischen Schriftsteller ausgiebig berücksichtigen müssen. Alle Bücher erhielten eine Bezeichnung des für sie passenden Leserkreises. Daß bei diesen Bezeichnungen auch subjektive Urteile zu ihrem Rechte kommen, ist klar. Es darf

aber nicht vergessen werden, daß ein scharfer Unterschied zwischen Stadt und Land, zwischen Neulingen in der Literatur und Kennern gemacht werden muß. Der Borromäusverein ist nicht einseitig. Aber es ist seine Pflicht, nicht nur nach der heute so beliebten rein ästhetischen Einstellung alles zu beurteilen. Wir müssen auch und zwar in allererster Linie das Heil der Seelen im Auge behalten. Damit darf aber nicht literarischer Kitsch gerechtfertigt werden. Die Arbeit unseres Johannes Mumbauer als literarischer Volkserzieher ist nicht umsonst gewesen, und Heinrich Falkenberg hat mit Prof. Muth ganz gewiß das Verdienst, die Schwächen einer einseitigen Literaturauffassung bei uns Katholiken aufgezeigt zu haben.

Für die Arbeit in unsern katholischen Volksbüchervereinen ist ein Hilfsmittel von großem Werte, die vor kurzem in dritter Auflage erschienene „Anleitung für Bibliotheksverwaltung unter besonderer Berücksichtigung des Borromäusvereins von Johannes Braun." Der erfahrene Direktor des Borromäusvereins behandelt in klarer und sachkundiger Weise alles, was für das moderne Bibliothekswesen, den Bibliothekar, die Bücherei, den Leihbetrieb, das Kartothek- und Formularwesen von Bedeutung ist (Verlag Ferd. Dümmler, Berlin und Bonn). Die Zeitschrift „Bücherwelt" hat die Aufgabe, dauernd die Bibliothekare und alle Freunde des Borromäusvereins auf dem Laufenden zu halten über die Neuerscheinungen und durch gute Besprechungen den Vereinskatalog auf der Höhe zu halten. Dazu kommen die Kurse im Borromäushause zu Bonn (Wittelsbacherring 9) und auch an andern geeigneten Stellen Deutschlands (Neisse, Saarbrücken usw.), die den Gedanken der Borromäusarbeit vertiefen und in weite Kreise des Volkes bringen. Bonn hatte von jeher allerdings die größte Zugkraft wegen seiner ausgezeichneten Lehrkräfte, des schönen Vereinsheimes, der blühenden Bibliothekarschule, der staatlich anerkannten Bücherberatungsstelle und seiner landschaftlichen Vorzüge. Auch die Beratungsstellen zu Saarbrücken und Neisse sind staatlich anerkannt. Bereits beginnt unter den Deutschen im Auslande die kulturelle Aufgabe des Borromäusvereins sich zu verwirklichen, in der Tschechoslowakei, im Burgenland, im Banat, ja in Amerika. Der Verein ist zu einem Baume geworden, dessen Krone weittragend alle Kinder unseres Volkes in ihrem Schatten sammelt.

Die letzte Gründung des Borromäusvereins ist die 1925 ins Leben gerufene „Buchgemeinde". Sie hat ihren Sitz im Borromäushaus zu Bonn und will jedes Jahr drei gute Werke religiösen, unterhaltenden und belehrenden Inhaltes gegen einen Jahresbeitrag von Mk. 9,— unter seinen Mitgliedern verbreiten. Als erstes Werk erscheint das Prachtwerk „1000 Jahre rheinischer Kunst" von Heribert Reiners. Außerdem will die Buchgemeinde die Herausgabe von Klassikern und bedeutenden Schriftwerken der Vergangenheit in Zusammenarbeit mit den Verlegern und Sortimentern zu billigen Preisen herausgeben. Auch ist ein unveröffentlichter Roman von Ludwig Mathar und eine neue Ausgabe der Evangelien und der Apostelgeschichte von Fritz Tillmann noch für das Jahr 1925 vorgesehen. Die Gründung der Buchgemeinde war eine Notwendigkeit. Vier verschiedene Organisationen dieser Art sind bereits an der Arbeit und haben in katholische Familien derartige Bücher geliefert,

daß man sich schämen muß, so wenig Widerstandskraft gegen dies Neuheidentum gezeigt zu haben. Der Verband der „Bücherfreunde“ gibt seine Mitglieder auf über 200 000 an. Was es bedeutet, jedes Jahr mehrere Bücher in einer Auflage von mindestens 200 000 nach den Gesichtspunkten nichtkirchlicher oder vielmehr kirchengegnerischer Literaten in unsern Familien zu verbreiten, das ist so klar, daß es außer dieser gewaltigen Zahlen keiner weiteren Begründung bedarf. Darum muß aber auch auf unserer Seite alles getan werden, um den unheimlichen Einfluß solcher Heimbüchereien zu bannen. Die Namen des Ausschusses der Bonner Buchgemeinde bürgen für eine Durchführung in echt katholischem Geiste. (Fritz Tillmann, Hermann Platz, Siegfried Behn, Heribert Reiners, Jakob Kneip.)

Der Borromäusverein hat durch seine Geschichte bewiesen, daß er keine versteinerte und verknöcherte Einrichtung ist, sondern stets den Fortschritt liebt und fördert. Die Bonner Zentrale hat außer den oben erwähnten Einrichtungen eine eigene Kunstbuchbinderei, ein gut geschultes Personal, einen eigenen Werbedienst und durchaus kaufmännisch arbeitende Einkaufsstellen. Der Friede zwischen den Verlegern und Sortimentern wird durch weitgehende Hinzuziehung dieser wichtigen Faktoren gewahrt. Die Mitgliederversammlung, die dauernd durch geeignete Kräfte aus allen Ständen ergänzt wird, bestrebt sich, in enger Zusammenarbeit mit dem Vorstand, den Borromäusverein auf der Höhe zu halten, die diesem wichtigen Zweige katholischer Kulturarbeit zukommt. Deshalb ist dringend zu wünschen, daß der Verein bis in das letzte Dorf kommt, nicht etwa um künstliches Lesebedürfnis zu wecken, sondern um schlechte Bücher fernzuhalten und das geistige Interesse des katholischen Gedankens in die weitesten Volkskreise zu bringen. Aber auch der Gebildete kann am Borromäusverein nicht mehr geringschätzend vorübergehen. Der Verein ist zu einer Macht geworden, die man schlechthin nicht mehr übersehen kann. Der Klerus hat bisher in rühmlicher Weise den Verein gepflegt und gefördert. Darum muß die dringende Bitte ausgesprochen werden, dies auch fernerhin zu tun. Es darf kein Seelsorgsgeistlicher, kein Religionslehrer dem Vereine fernstehen. Alle müssen sich des hohen Zieles dieses Vereins bewußt bleiben, die „Bücherwelt“ lesen, der Buchgemeinde beitreten und unter Umständen als das beste geistige Almosen Bedürftigen die Mitgliedschaft durch eine hochherzige Spende ermöglichen. Das „Papierene Zeitalter“ ist keine bloße Phrase. Wenn alle Katholiken katholische Zeitungen läsen, wäre unser geistiger Einfluß verzehnfacht. Wenn alle Katholiken, die dazu in der Lage sind, dem Borromäusverein angehörten, dann würden wir den katholischen Schriftmarkt beherrschen und viel Unheil von den Seelen abwenden, dagegen aber unermeßlichen Segen stiften. Es braucht nicht eigens betont zu werden, daß der Borromäusverein sich nicht isoliert, sondern in der großen katholischen Phalanx in brüderlicher Einheit und vor allem in schuldigem Gehorsam gegen die kirchliche Autorität arbeitet. Sein Motto ist das Pauluswort „allen alles zu werden“.

Zum Thema: Der Rückgang im Empfange der hl. Kommunion

Von Pfarrer Hilterscheid, Thörnich.

Im „Pastor bonus“ 3. Heft 1925 ist ein Aufsatz des Herrn Pfarrers Dr. Zimmer über den Rückgang im Empfange der heiligen Kommunion, seine Ursachen und die Mittel, ihn zu beheben, abgedruckt, welcher dadurch noch eine besondere Bedeutung hat, daß er auf der diesjährigen Eucharistischen Priestertagung in Trier vorgetragen wurde. Durch Veröffentlichung im „Pastor bonus“ darf man wohl annehmen, daß dieser Gegenstand zur Diskussion gestellt ist, zumal, da es sich um eine Sache handelt, welche alle Seelsorgspriester in hohem Maße interessiert.

Einer der vier Punkte, in welche sich das Thema gliedert, handelt von dem Ziel und beantwortet die Frage, wie oft soll der katholische Christ die heilige Kommunion empfangen. Hierbei wird ein Maximum, ein Minimum und ein Optimum unterschieden. Das Maximum ist enthalten in der Bestimmung des can. 863 des Cod. jur. can.: Excitentur fideles ut frequenter, etiam quotidie, pane Eucharistico reficiantur ad normas in decretis Apostolicae Sedis traditas; utque missae adstantes non solum spirituali affectu, sed sacramentali etiam sanctissimae Eucharistiae perceptione, rite dispositi, communicent. Der Aufsatz nennt dies das legale Maximum. Unter Optimum versteht der Verfasser das unter normalen Verhältnissen der Pfarrseelsorge zu erstrebende, praktisch erreichbare Durchschnittsziel:

1. die wöchentliche Kommunion bei Frauen und Jungfrauen;
2. die monatliche Kommunion bei Männern und Jünglingen;
3. die wöchentliche bis vierzehntägige Kommunion bei den Schulkommunionkindern.

Wir fragen, warum stellt der Verfasser ein anderes Ziel auf als der Kodex und die Dekrete Pius' X.? Der Grund, den er selbst anführt, ist, weil „das legale Maximum practice loquendo ein nie zu verwirklichendes Ideal bleiben dürfte“. Man wird hier doch wohl unterscheiden müssen. Bei einer großen Anzahl von katholischen Christen, Kindern und Erwachsenen, Frauenspersonen und Mannspersonen, ist dieses Ideal wohl erreichbar und wird tatsächlich verwirklicht. Es wurde vereinzelt schon verwirklicht vor den Kommuniondekreten Pius' X. Siehe Weigert, Religiöse Volkskunde, Herder 1924, Seite 21. Dr. Fr. X. Witt, der Begründer des Cäcilienvereins für kirchliche Musik, war von 1856 bis 1859 in Oberschneiding (Niederbayern) Kaplan. „Ich war erstaunt“, sagt er, „als ich die erste Kirchweih in Oberschneiding erlebte. Kein Mensch im Wirtshaus, nur zu Hause war man fröhlich und vergnügt. Von Tanzmusik war ohnehin das ganze Jahr hindurch keine Rede .... Die Leute lebten wie die ersten Christen, kommunizierten täglich; statt der Gütergemeinschaft übten sie unbeschränkte Wohltätigkeit. Zu Pfarrer Handwerchers Zeiten fanden sich sechzig Personen, darunter die vermöglichsten und angesehensten Bauern, die täglich das ganze Jahr hindurch kommunizierten. An den drei ersten Tagen der Woche wurden je 100—150 heilige Kommunionen ausgeteilt, darunter die Hälfte an Mannspersonen.“ (Theolog. praktische

Monatsschrift V, Passau 1895, S. 647.) Ebenso herrschte in der Pfarrei Reising unter Pfarrer Obelt ein musterhaftes religiös-sittliches Leben. — Ähnliches berichtet aus früherer Zeit P. Fr. Hattler S. J. in den „Missionsbildern aus Tirol von 1719—1784", Innsbruck 1899.

Wenn solches schon vor den Kommuniondekreten Pius' X. möglich war, was soll man dann von unseren Tagen sagen, wo doch die tägliche Kommunion in vielen Pfarreien bei einem großen Teil der Pfarrangehörigen, auch unter schwierigen Verhältnissen, in Übung ist! Wenn dieses Ideal bei vielen anderen nicht erreicht und sogar unerreichbar ist, so kann das kein Grund sein, daß wir Seelsorgspriester uns ein anderes Ziel setzen, als die Kirche stellt. Abgesehen von der bindenden Kraft, welche die päpstlichen Dekrete und die canones für uns haben, wissen wir von Pius X., daß er vielzuviel Wirklichkeitssinn hatte, als daß wir von ihm denken könnten, er sei in einer so hochwichtigen Sache Utopien nachgelaufen. Mit demselben Rechte, wie Pfarrer Dr. Zimmer von der täglichen Kommunion sagt, sie dürfte practice loquendo ein nie zu verwirklichendes Ideal bleiben, könnte man dasselbe auch von der Bewahrung des Gnadenstandes sagen, weil viele Katholiken, vielleicht sogar die meisten, oft schwere Sünden begehen und sogar längere Zeit in diesem Zustande bleiben. Dieserhalb wird man aber gewiß dem christlichen Leben kein anderes Ziel setzen.

Vielen, die guten Willens sind, ist die tägliche Kommunion nicht möglich, sei es wegen ihrer Berufsgeschäfte oder ihrer Seelenverfassung oder aus einem anderen Grunde. Auch diese erfüllen die Intention der Kirche, wenn sie das heilige Sakrament empfangen so oft, als es ihre Verhältnisse gestatten. Der Seelsorger wird also im Sinne der Kirche handeln, wenn er sich als Ziel setzt, die ihm anvertrauten Seelen mit Klugheit, Geduld und Ausdauer nach und nach immer mehr dahin zu bringen, daß sie an keinem Tage durch Nachlässigkeit und Trägheit oder Menschenfurcht die heilige Kommunion unterlassen, dabei wird er nie aus den Augen verlieren, durch Belehrung und Mahnung dafür zu sorgen, daß die Gläubigen die heilige Kommunion stets in richtiger Absicht empfangen. Das ist das Ziel, welches uns die Kirche setzt, und sobald wir das verlassen, ist tausend verschiedenen Meinungen Tür und Tor geöffnet. Dafür gibt Pfarrer Dr. Zimmer selbst das Beispiel ab. Oder was ist seine Zielsetzung, die er als Optimum bezeichnet, anders als seine persönliche Ansicht! Er kann dafür keinen anderen Grund angeben, als seine subjektive Meinung, daß dies Ziel praktisch erreichbar sei. Die Ansicht darüber, was praktisch erreichbar ist, wird in den einzelnen Gegenden und Orten nach Verschiedenheit der örtlichen und persönlichen Verhältnisse sehr verschieden sein. Auch in den Pfarreien, wo der Pfarrer das „Optimum" erstrebt, ist den Gläubigen das Ziel der Kirche bekannt schon aus dem Kommuniondekret der Kinder, welches ja jedes Jahr von der Kanzel verlesen werden muß. Wenn nun die Pfarrkinder sehen, daß ihr Pfarrer von dem Ziel der Kirche Abzüge macht, warum sollen sie dann ihrerseits nicht auch von den Forderungen des Pfarrers wieder Abzüge machen? So braucht sich der Pfarrer nicht zu wundern, wenn er sieht, daß auch sein „Optimum" nicht erreicht wird.

In diesem Zusammenhang verdient Erwähnung der Hinweis des Herrn Pfarrers Dr. Zimmer, „daß bei der seelsorgerlichen Tätigkeit zur Förde-

rung des Kommunionempfangs trotz des „excitentur fideles“ im can. 893 alles vermieden werden muß, was an die weltlichen modernen Methoden der Reklame, des Sports, des Zahlenfanatismus anklingt. Die Höchstzahl ist hier nicht das Wesentlichste und Wichtigste, sondern die seelische Höchstleistung. Der gläubig und verständig arbeitende Seelsorger wird niemals nach einem äußeren Zahlenrekord streben, er wird sich niemals von der rage du nombre beherrschen und bestimmen lassen, in der Höchstzahl der Kommunionen, die zumal bei Kindern bei Anwendung gewisser Mittelchen nicht schwer zu erreichen ist, auch den religiös-sittlichen Hochstand seiner Pfarrei zu erblicken.“ Das alles ist ohne Zweifel durchaus wahr und etwas Selbstverständliches. Ein Seelsorger, der so handeln wollte, wäre kein servus bonus et fidelis, er würde das Heiligste, was wir haben, herabwürdigen. Allein wir sind der Meinung, daß auch dieser Hinweis die These bezüglich des „Optimums“ des Herrn Pfarrers nicht stützen kann. Es würde lieblos sein, wenn man behaupten wollte, daß die Seelsorger, welche sich als Ziel die tägliche Kommunion im Sinne der kirchlichen Bestimmungen gesetzt haben, um dessentwillen der rage du nombre sich verdächtig machten.

Herr Pfarrer Dr. Zimmer beschäftigt sich in seinen Darlegungen auch mit der Frage des Erstkommunionalters und gibt der Meinung Ausdruck, daß der canon 854 im Vergleich zu den strengen Vorschriften des Kommuniondekretes Pius' X. eine gewisse Milderung und Dehnbarkeit bezüglich der Festsetzung des Erstkommunionalters enthalte. Die Ansicht, daß der Kodex mit dem Dekret in dieser Sache nicht übereinstimme, dürfte eine irrige sein. Im Dekret Nr. 1 heißt es: „Das Unterscheidungsalter für die Beicht sowhl als für die heilige Kommunion ist dasjenige, in dem das Kind zu denken anfängt, d. h. ungefähr das siebente Jahr, unter Umständen später und auch früher. Und zu dieser Zeit beginnt die Pflicht, die beiden Gebote der jährlichen Beicht und Kommunion zu erfüllen.“ Der Kodex aber bestimmt in canon 906: Omnis urtriusque sexus fidelis, postquam ad annos discretionis, id est ad usum rationis, pervenerit, tenetur omnia peccata sua saltem semel in anno fideliter confiteri und in can. 859 § 1: Omnis utriusque sexus fidelis, postquam ad annos discretionis, id est ad rationis usum, pervenerit, debet semel in anno Eucharistiae sacramentum recipere. Also auch hier für beide Sakramente das gleiche Alter. Sodann sagt can. 88 § 3: Impubes expleto septennio usum rationis habere praesumitur. Da scheint es doch nicht berechtigt zu sein, zwischen Dekret und Kodex einen Unterschied zu finden. Sei dem aber, wie immer. Daß das Kinderkommuniondekret noch immer verbindliche Kraft hat, beweist allein schon der Umstand, daß jedes Jahr von neuem ausdrücklich im Direktorium die Verlesung desselben auf der Kanzel angeordnet wird. Freilich leisten manche dieser Anordnung keine Folge, weil ihr Verhalten mit den Forderungen des Dekretes in Widerspruch steht. Dabei berufen sie sich auf die Trierischen bischöflichen Verordnungen. Jedoch ganz zu Unrecht. Denn diese Verordnungen betreffen die erste f e i e r l i c h e Kommunion, aber nicht die Privatkommunion. Daß diese auch in unserer Diözese ihr Recht behauptet, beweist u. a. Dekret IV Nr. 3 der Trierer Diözesansynode von 1920, wo es heißt: „Die bisher geltende Bestimmung, nach welcher die

Kinder im 11. Lebensjahr zur ersten feierlichen Kommunion geführt werden, bleibt auch weiterhin in Kraft. Die Anordnungen über die Privatkommunion werden durch diese Bestimmung nicht berührt."

Unter den Mitteln zur Beförderung der öfteren und täglichen Kommunion nimmt eine sehr wichtige Stelle die Belehrung ein. Eingehende Belehrung tut not über die beiden päpstlichen Kommuniondekrete, über die Gründe, warum Christus und die Kirche die tägliche Kommunion so dringend wünschen, über die Bedingungen für den würdigen und segensreichen Empfang der heiligen Kommunion und daß diese Bedingungen leicht zu erfüllen sind, daß die Kommunion selbst nicht die Frömmigkeit ist, sondern ein großes Mittel der Frömmigkeit, daß die Kommunion uns stark machen will zur echten Gottes- und Bruderliebe, zur völligen Hingabe an den heiligen Willen Gottes in treuer Erfüllung seiner Gebote und unserer Standespflichten und williger Annahme der Schickungen und Fügungen Gottes. Sodann Anleitung zur Bildung eines hinreichend sicheren Gewissensurteils über den eigenen Seelenzustand. Letzteres läßt sich leicht erreichen, wenn man die Beichtkinder anleitet, bei der Anklage in der Beicht zuerst zu sagen: ich weiß eine Todsünde (Todsünden) und diese dann sogleich mit der Zahl beizufügen, oder, ich weiß keine Todsünde, oder, ich bin im Zweifel, ob ich eine Todsünde auf mir habe, und dann den Zweifel sogleich beizufügen. Hieran schließt sich dann die Anklage über die läßlichen Sünden. Auf diese Art wird nicht nur für den Beichtvater die Beicht sehr erleichtert, indem ihm viele Fragen erspart bleiben, die er sonst stellen müßte, sondern er wird auch instand gesetzt, sogleich zu erkennen, wann das Beichtkind ein irriges Gewissen hat und dieserhalb eine Belehrung notwendig ist. Andererseits aber wird hierdurch das Beichtkind dazu gedrängt, bei der Gewissenserforschung sich selbst ein Urteil zu bilden, und so wird es dann auch in dieser Weise die tägliche Gewissenserforschung am Abend machen und damit die Forderung des Apostels erfüllen: „Der Mensch prüfe sich selbst und so esse er . . ." Dadurch ist eben schon das erste Stück der Vorbereitung für die Kommunion am anderen Tage gemacht. Anleitung sollen dann die öfter Kommunizierenden erhalten, wie sie Beicht und Kommunion fruchtbar machen sollen zur allmählichen Ablegung der läßlichen Sünden und täglichen Fehler und bösen Gewohnheiten. Für diese Belehrung leistet vorzügliche Dienste ein kleines Schriftchen von Dr. Matth. Höhler, Domkapitular und Generalvikar in Limburg, Wie soll man beichten? Limburger Vereinsdruckerei, Limburg a. d. Lahn, 1916. Durch alle diese Belehrungen und Übungen, wenn sie in der rechten Weise gemacht werden, bildet sich dann bei den öfters Kommunizierenden, namentlich bei den Jugendlichen, allmählich eine Mentalität, welche dem ganzen Tagewerk das Gepräge eines lebendigen Glaubenslebens und die Gewähr gibt, daß sie den Übungen treu bleiben.

Endlich ist ein wichtiges und unentbehrliches Mittel für die öftere und tägliche Kommunion die Gewährung täglicher Beichtgelegenheit, am besten morgens eine halbe Stunde vor der heiligen Messe, damit die Seelen, welche wegen ihres Gewissenszustandes nicht mehr kommunizieren können oder es nicht mehr wagen, um dessentwillen nicht tagelang die Kommunion aussetzen müssen, sondern sogleich Gelegenheit zur Aussprache haben.

Wenn wir so unentwegt auf die Absichten der Kirche eingehen und den Mut haben, unserem Volke bezüglich der heiligen Eucharistie die ganze und volle Wahrheit zu sagen und für die eucharistische Sache persönliche Opfer zu bringen, so helfen wir in unserem bescheidenen Kreise mit, daß das große Programm des heiligmäßigen Papstes Pius' X., alles in Christo zu erneuern, immer mehr verwirklicht werde.

Der Geistliche als Zeuge vor Gericht

Von Rechtsanwalt Dr. Lenz.

§ 383 Zivilprozeßordnung sagt in wörtlicher Übereinstimmung mit § 53 Strafprozeßordnung: „Zur Verweigerung des Zeugnisses sind berechtigt: Geistliche in Ansehung desjenigen, was ihnen bei der Ausübung der Seelsorge anvertraut ist." Unter dem Begriff „Geistliche" versteht man nach der herrschenden Ansicht die Religionsdiener der staatlich anerkannten Religionsgesellschaften. Manche fassen die Vorschrift weiter (sie betrachten als Geistliche die Religionsdiener aller im Staate zugelassenen Religionsgesellschaften), andere beschränken die Vorschrift auf die Religionsdiener der Landeskirchen. Es ist jedenfalls unbestritten, daß unter die Vorschrift die Religionsdiener der katholischen Kirche fallen. Das Zeugnisverweigerungsrecht der Geistlichen unterscheidet sich im Strafverfahren insofern von dem anderer Berufspersonen (Verteidiger, Rechtsanwälte, Ärzte), als diese dann die Aussage nicht mehr verweigern dürfen, wenn sie von der Verpflichtung zur Verschwiegenheit entbunden sind. Demgegenüber ist der Geistliche zur Ablegung des Zeugnisses vor dem Strafrichter niemals verpflichtet, auch dann nicht, wenn er von der Verpflichtung entbunden ist oder wenn die vertrauende Person verstorben ist. Die Prozeß-Parteien können ihn daher niemals zu einer Zeugenaussage zwingen, vorausgesetzt, daß es sich um solche Tatsachen handelt, die ihm bei der Ausübung der Seelsorge anvertraut sind. Anders hingegen im Zivilprozeß. Da darf auch der Geistliche sein Zeugnis nicht verweigern, wenn er von der Verpflichtung zur Verschwiegenheit entbunden wird (§ 385, Absatz 2 Zivil-Prozeß-Ordnung).

Andererseits handelt es sich bei dem Geistlichen nur um ein Zeugnis-Verweigerungs-Recht. Ob er im einzelnen Falle auf dieses Recht verzichten will, ist lediglich seinem Gutdünken anheimgegeben. Der Richter braucht das Erbieten zum Ablegen des Zeugnisses niemals zurückzuweisen. Nimmt selbst bei Anwälten, Ärzten und gleichgestellten Personen die herrschende Meinung an, daß durch eine etwaige Aussage § 300 Str.-G.-B. nicht verletzt wird, daß also ein unbefugtes Handeln des Zeugen dann nicht angenommen werden kann, wenn er auf Verlangen des Gerichts über anvertraute Privatgeheimnisse Aussagen macht, so kann beim Geistlichen, über dem der oft so verhängnisvolle § 300 Str.-G.-B. nicht schwebt, kein Zweifel darüber sein, daß ihm ein Wahlrecht zwischen Reden und Schweigen zusteht, das er nach seinem Ermessen ausüben darf.

Dieses Zeugnis-Verweigerungs-Recht des Geistlichen erstreckt sich auf

alles das, was ihm bei Ausübung der Seelsorge anvertraut ist. Unter „anvertrauen" ist jedes Mitteilen verstanden, wobei es gleichgültig ist, wer dem Zeugen die Mitteilung gemacht hat und ob der Mitteilende sich die Verschwiegenheit ausbedungen hat. Das Anvertrauen beschränkt sich auch nicht nur auf die wörtliche Mitteilung, sondern es umfaßt alles das, was bei etwaiger Gelegenheit wahrgenommen wird.

Die Worte „bei Ausübung der Seelsorge" bedeuten nicht etwa, daß die Befreiung von der Zeugnispflicht nur insoweit eintreten soll, als es sich um das in der Beichte Anvertraute handelt. Das Verweigerungsrecht greift vielmehr bei allen Mitteilungen, die dem Geistlichen bei Gelegenheit der Ausübung der Seelsorge gemacht sind, Platz. Es greift nur dann nicht Platz, wenn der Geistliche die betreffenden Mitteilungen nicht etwa als Seelsorger, sondern in irgend einer anderen Eigenschaft, z. B. als Vorstand der Kirchengemeinde oder als Zivilstandsbeamter, erhalten hat.

Unsere Missionen

Von P. J. Paas, Missionsseminar der Weißen Väter, Trier.

2.

Die katholische Mission in China.

Welche Missionssorgen heute auf den Schultern der leitenden Missionsorgane unserer hl. Kirche lasten, an welcher Missionsverantwortung jeder Katholik und vor allem jeder Priester mitzutragen hat, das zeigt sich vielleicht am deutlichsten bei der Betrachtung der Arbeiten, Erfolge und Aussichten der katholischen Kirche im Riesenreiche China.

1. Nicht der politische Einfluß des Landes, das nach Errichtung „der Republik der fünf Farben" durch beständige Bürgerkriege und innere Unruhen zerrissen wird, sondern vor allem das Riesenhafte dieses Reiches und der Charakter des Volkes geben der chinesischen Mission ihre überragende Bedeutung. Wohnen doch in China und seinen Nebenländern etwa 426 Millionen Menschen, d. h. mehr als ein Viertel aller Bewohner der Erde. Und dies ganze große Volk bildet trotz aller innern Zerrissenheit eine einheitliche Nation; es ist ein gesundes, kräftiges Volk, arbeitsam, ausdauernd, begabt, friedliebend, ein Volk, bei dem die Familie in hoher Achtung steht, das große Ehrfurcht vor der Autorität und bei seiner Jahrtausende alten Kultur eine starke Neigung zu zivilisierender Tätigkeit und eine unverwüstliche Ausdauer und Lebenskraft besitzt. China war ein Kulturland zur Zeit, da Abraham die Weidetriften Mesopotamiens verließ, und es hat die Kulturvölker des Altertums alle überlebt.

Und dies Volk ist jetzt auf dem Wege, die Kultur des Abendlandes, vor der es sich so lange abgeschlossen hielt, in sich aufzunehmen. Hinter einer uralten heidnischen Vergangenheit schließen sich die Tore, die Throne wanken, die Götzen sinken in den Staub. Eine neue Aera steigt herauf; mit Macht und beispielloser Schnelligkeit vollzieht sich die Neuorientierung. Die Frage ist: Wird es gelingen, dem Lande mit der westlichen Kultur auch deren Grundlage, das Christentum, zu vermitteln, oder wird es dem Materialismus und Atheismus verfallen? Man vermag sich die unermeßlichen Folgen einer bejahenden oder verneinenden Beantwortung dieser Fragen kaum auszudenken. Die Bekehrung Chinas wäre wohl das kirchengeschichtlich wichtigste Ereignis seit Beginn des Christentums und würde in der Tat auch heute wieder das Angesicht der Erde erneuern.

Zu den bedeutendsten Missionsfeldern der Erde muß China als Ganzes auch gerechnet werden, wenn man auf die tatsächlichen, gegenwärtigen Erfolge schaut und es in dieser Hinsicht mit andern Ländern vergleicht. Noch 1920 war der Jahreszuwachs der katholischen Kirche in China dreimal so groß als in Britisch-Indien und ebenso groß wie in ganz Afrika.[1])

Wenn auch mehr und weniger aussichtsreiche Gebiete vorhanden sind, so glauben doch manche, die Ernte sei fast überall reif, ja der entscheidende Augenblick für die Bekehrung Chinas, der psychologische Moment, sei gekommen, wie er vielleicht nie wiederkehren werde, jedenfalls früher nie vorhanden gewesen sei.

2. Die chinesische Mission kann bereits auf eine Jahrhunderte alte Geschichte zurückblicken. Im 7. Jahrhundert haben Monophysiten und später persische Nestorianer die ersten Missionsfahrten ins Reich der Mitte unternommen. Als im Jahre 1269 die beiden Poli aus Venedig von ihrer Reise nach Ostasien heimkehrten und für die christliche Mission gute Aussichten machten, begannen die Bettelorden zur Zeit der Mongolenherrschaft ihre rege Missionstätigkeit in diesen Ländern zu entfalten. Der tüchtige Minorit Johannes de Monte Corvino wurde 1307 Bischof von Peking. Neun Suffraganbistümer und an die 50 Franziskanerklöster wurden errichtet. Doch der Sturz der Mongolenherrschaft durch die Gründung der einheimischen Ming-Dynastie machte der hoffnungsvollen Mission schon 1368 ein Ende. Das Christentum wurde fast vollständig vernichtet.

Eine neue aussichtsreiche Missionsperiode leiteten in China der hl. Franz Xaver und seine Ordensgenossen ein. Männer wie Matthäus Ricci und Adam Schall erwirkten durch ihre wissenschaftlichen Arbeiten unter dem Kaiser Kanghi 1692 dem Christentum sogar die Freiheit, ein Erfolg, den ein Missionstheoretiker zu den größten Leistungen des Jesuitenordens auf dem Gebiete der Heidenmission rechnet. Wieder wurden zwei Bistümer und mehrere Apostolische Vikariate errichtet. Als aber auch andere Orden in die Missionsarbeit eingriffen, kam es zu den unerquicklichen Streitigkeiten über die chinesischen Gebräuche, die dem Missionswerke unberechenbaren Schaden brachten. Kaiser Kanghi selbst begann, durch die Entscheidung im Ritenstreit persönlich verletzt und durch politische Verdachtsgründe gereizt, die Verfolgung der Christen. Mehr als 100 Jahre dauerte nun diese Verfolgung und schenkte der Kirche viele Märtyrer. Nur im Verborgenen konnten die Missionare weiter wirken, aber das Christentum wurde nicht vollständig ausgerottet.

Seit den dreißiger Jahren des letzten Jahrhunderts kamen wieder mehr Missionare nach China, und es wurde die Bekehrungsarbeit energischer aufgenommen, doch starben bis 1840 noch drei Glaubensboten den Martertod, und etwa 20 wurden in den nächsten 50 Jahren ein Opfer des heidnischen Fanatismus. An diesen Schwierigkeiten änderten auch die politischen Verträge europäischer Mächte von 1844, 1858, 1860 usw., in denen die chinesische Regierung den christlichen Religionsgemeinschaften weitgehende Freiheiten gewähren mußte, nicht viel. Im Gegenteil, die immer wieder erwachenden, örtlichen Verfolgungen, vor allem noch die Boxerwirren vom Jahre 1900 mit ihren vielen Christenmorden zeigten, daß Kanonenboote verhängnisvolle und wenig erfolgreiche Verbreiter der Religion des Kreuzes sind.

Mit dem Sturze des alten Kaisertums, der Ausrufung der neuen

[1]) Doch muß man beachten, daß Afrika viele wenig oder kaum bevölkerte Gebiete enthält. In den eigentlichen, mittelmäßig bevölkerten Missionsgebieten wächst die Katholikenzahl schneller als in China. So hat sich die Zahl der Neugetauften in den Gebieten der Missionare von Afrika (Weiße Väter) in den letzten 25 Jahren versiebenfacht, während sie in China in derselben Zeit nur auf das Dreifache stieg.

Republik im Jahre 1912 und der Verkündigung der allgemeinen Religionsfreiheit beginnt die neueste Periode der Missionsgeschichte Chinas. Trotz mehrfacher Gegenanstrengungen des alten Heidentums hielt der erste Präsident Juanschikai an der gewährten Religionsfreiheit fest. Eine Zeitlang schien es, als ob das aus Jahrtausende langem Schlafe erwachende China mit der abendländischen Kultur auch das Christentum mit übernehmen wollte. Aber die überschwenglichen Hoffnungen mancher Missionare scheinen sich nicht zu verwirklichen. Die sogenannte „Neue Flut", womit die Chinesen selbst die gewaltige geistige, moralische, religiöse und gesellschaftliche Umwandlung der letzten Jahre bezeichnen, und die vor allem die Studenten, die Gebildeten und Führer des Volkes erfaßt hat und in dem Revolutionär Dr. Sunyatsen einen geschickten Führer fand, räumt mit dem Alten gründlich auf und läßt ein pietät- und religionsloses, ganz materialistisch eingestelltes, dem Bolschewismus zutreibendes Geschlecht heranwachsen, dessen fremden- und vor allem christenfeindliche Absichten immer stärker hervortreten.

3. Wie schon dieser kurze geschichtliche Überblick zeigt, waren es in der Hauptsache politische Hindernisse, die der Mission in China stets im Wege standen. Die mit militärischen Machtmitteln durchgesetzte Forderung der Religions- und Bewegungsfreiheit, dann und wann auch der Mangel an Zurückhaltung in politischen Fragen seitens einzelner Missionare bestärkten Regierung und Volk in dem Verdacht, die Glaubensboten, deren religiöse Beweggründe sie nicht zu fassen vermochten, seien mit politischen, chinafeindlichen Absichten ins Land gekommen. Und wenn China sah, wie man immer wieder auf den bewaffneten Arm der Schutzmächte sich stützte, um Streithändel zu schlichten und Schadenersatzforderungen durchzusetzen, was Wunder, wenn sich da Abneigung und Mißtrauen auf das Missionswerk selbst übertrug und dies ihm wie ein Pfahl im Fleische erschien!

Der schon früher vorhandene Fremdenhaß, den das gewaltsame Eingreifen fremder Mächte in die innersten Angelegenheiten des Reiches und das Losreißen chinesischer Gebiete von seiten Englands, Rußlands, Frankreichs, Deutschlands und Japans mehr und mehr schürte, erfaßte nicht nur die Vornehmen, sondern auch weitere Kreise des gewöhnlichen Volkes. Gerade hier fand er neue Nahrung durch den Zusammenstoß des chinesischen Volksaberglaubens mit der modernen Kultur und so manche Schaudermäre, die über die europäischen Teufel im Umlaufe war. Auch die Boxerwirren hatten zum Teil in diesen Tatsachen ihren Grund.

Abgesehen von der Mobilisierung zahlreicher französischer Missionare und dem Ausbleiben der notwendigen Unterstützung aus Europa hat der Weltkrieg der chinesischen Mission weniger geschadet, die Zahl der Jahrestaufen stieg sogar höher als vorher und nachher; aber die Zeit der neuen Freiheit brachte dem armen Lande als Normalzustand den Bürgerkrieg und die damit verbundene Räuberplage. Mehrere Missionare kamen ums Leben, andere wurden lange gefangen gehalten. Und diese Zustände und der allgemeine Wirrwarr wurden noch verschlimmert durch das große Elend, das Hungersnot und Ueberschwemmungen, anhaltende Trockenheit und ansteckende Krankheiten und viele andere Plagen über das chinesische Volk brachten.

Diesen politischen und wirtschaftlichen Schwierigkeiten gegenüber haben die religiösen geringere Bedeutung. Am meisten Widerstand leistete noch der Konfutianismus, die Religion der Gebildeten, die sich für alleinberechtigt und für die reine Wahrheit des Himmels ausgab und es für unerträgliche Anmaßung ansah, daß sich das Christentum über sie stellen wollte. Die vorgeschriebene Konfutiusverehrung verschloß den Christen den Zugang zu allen höhern Aemtern, und darum konnte das Christentum gerade auf die Kreise keinen Einfluß gewinnen, welche die politische und geistige Macht des alten Kulturlandes darstellten. Dieselben Kreise, besonders aber die Studenten und Studentinnen, die zukünftigen

Führer des Volkes, erfaßt heute, nachdem das Alte über Bord geworfen wurde, immer mehr der moderne Atheismus und Materialismus und der ganze religions- und christenfeindliche Geist, wie er auch in Japan herrscht.

Beim gewöhnlichen Volke, das dem Taoismus oder Buddhismus und Manismus huldigte, war der Widerstand gegen das Christentum nicht so groß; aber im chinesischen Volkscharakter selbst liegen bedeutende Hindernisse. Der Chinese hat eine ausgesprochene Abneigung gegen alles Fremde und einen unbändigen Stolz auf seine eigene Kultur. Und wenn er auch von Natur ziemlich religiös veranlagt ist, so führt ihn doch die große materielle Not zur Interesselosigkeit und Gleichgültigkeit gegenüber höhern Fragen. Alles Sinnen und Trachten richtet er auf das Irdische; ob er dabei in den Himmel oder in die Hölle komme, er findet überall Gefährten. Dazu kommt die ziemlich ungünstige Stellung der Frau und der enge Zusammenhalt der Sippe, die sich auf der Ahnenverehrung aufbaut. Wer letztere nicht mehr mitmachen kann, wird aus der Sippe ausgestoßen, als Verräter und Nichtchinese angesehen und gebrandmarkt.

Viele Hemmnisse der Mission in China muß man im Missionssubjekt selbst suchen. Auf den Mangel an ausreichenden Mitteln wollen wir nicht eingehen; jede Mission hat darunter zu leiden. Aber in China ist er um so beklagenswerter, weil diese Mission infolge der notwendigen Schul- und caritativen Unternehmungen zu den kostspieligsten gehört. Von den Kosten des chinesischen Missionsbetriebes kann man sich ein ungefähres Bild machen, wenn man bedenkt, daß neben vielen Privatgaben, neben den Einkünften der Missionsbetriebe selbst und der Besteuerung der Neuchristen, die trotz ihrer Armut vielfach ein Viertel oder gar die Hälfte des Monatsgehaltes ihres Katechisten aufbringen, der Verein der Glaubensverbreitung im Jahre 1910: 1 133 470 Franken, der Kindheit-Jesu-Verein 1909: 1 403 200 Franken, der Ludwig-Missionsverein 1910: 21 410 Mark für die chinesische Mission spendeten und auch die Propaganda noch namhafte Summen zur Verfügung stellte.

Drückender als die Armut ist für die chinesische Mission der Personalmangel. Er ist um so fühlbarer, als gerade die Eigenart der Missionsarbeit im Reiche der Mitte, die ausgedehnte Schultätigkeit, die großen Entfernungen und schlechten Verkehrsverhältnisse und besonders die große Zahl der Heiden mehr Missionare dringend nötig machen. Im Jahre 1920 kam in China auf je 170 000 Heiden ein katholischer Priester. Das ganze Missionspersonal der Welt könnte hier eingestellt werden, dann hätte noch jeder Priester 30 000 Heiden zu bekehren. „Sendet mir Priester", schrieb 1920 der Apostolische Vikar von Peking, „und im nächsten Jahre werden wir allein 80 000 Heiden taufen können."

Bis vor kurzem konnte man bei der großen Zahl der in China wirkenden Genossenschaften auch über Mangel an Einheitlichkeit mit Recht klagen. Während die Protestanten durch Synoden, durch Zusammenschluß der verschiedensten Sekten ihre Aktion zu verstärken suchten, sich über Methode, Mittel, gegenseitige Unterstützung und Selbstverteidigung verständigten, gelang es Papst Leo XIII. nicht, eine Nuntiatur in China zu errichten. Diese vom damaligen Vizekönig Li Hung Tschang selbst vorgeschlagene Lösung der religiös-politischen Schwierigkeiten und der damit verbundene Plan der spätern Uebertragung der Gesamt-Missionsleitung an einen chinesischen Erzbischof scheiterten hauptsächlich am Widerstande Frankreichs, das seine Schutzherrschaft über die Mission unbedingt aufrecht halten wollte. Schließlich wurde nach dem Kriege die Frage so geregelt, daß einem italienischen Nuntius ein französischer Visitator für ganz China gegenüberstehen sollte, der alle Sprengel zu besuchen und das Nationalkonzil vorzubereiten habe.

Ein sehr großes Hemmnis der katholischen Missionsarbeit im Reiche der Mitte bildet die Zerrissenheit im christlichen Lager und die große Konkur-

renz der protestantischen Sekten. Die Mission der Religion Jesu, wie der Protestantismus in China heißt, begann ihre Arbeit erst zu Anfang des vorigen Jahrhunderts. Sehr reiche Mittel und zahlreiches Personal stehen ihr zur Verfügung. Für 1912 gibt ein protestantischer Berichterstatter 4920 ausländische Missionare und 12 000—13 000 chinesische Gehilfen an; und 1922 betrugen die protestantischen Missionsalmosen für China 50 Millionen Dollars, während die katholische Mission mit 350 000 Dollars auskommen mußte. Von Anfang an verlegten sich die Protestanten mehr auf die mittelbaren Missionsmethoden und sorgten für niedere und höhere Schulen. Die prächtigen Schulbauten mit ganz modernen Einrichtungen, die reichhaltigen Bibliotheken, die vielen Druckereien und Zeitungsunternehmen, die Millionen von Drucksachen aller Art, die jährlich unter das Volk geworfen werden, die neun großen Universitäten, von denen z. B. die erst zu einem Drittel ausgebaute Hochschule von Tsinanfu schon 40 Professoren zählt, die mit allen Bequemlichkeiten ausgestatteten Krankenhäuser, die vielen (über 300) Missionsärzte und Aerztinnen, dieser ganze große äußere Apparat, mit dem besonders die reiche amerikanische Mission arbeitet, schmeichelt dem auf das Irdische gerichteten Sinn des Volkes und gewinnt besonders auch die Zuneigung der Vornehmen und der nach moderner Bildung lechzenden Jugend. Viele Führer der jungchinesischen Bewegung haben ihre Bildung bei den Protestanten erhalten. Auch die deutschen Protestanten unterhalten in China 137 Missionare auf 74 Stationen und zählen 10 200 Schüler und 25 400 Getaufte. Diese ungeheure Propaganda hemmt das Ansehen und die Stoßkraft der katholischen Mission, die ihr fast nichts Gleichwertiges gegenüberstellen kann und sich daher meistens mit der Bekehrung des niedern Volkes begnügen muß. Dazu kommt der Charakter des Protestantismus und der kampflustige Geist, den er in seinen Anhängern erzeugt. Viel schlimmer aber sind die Gefahren, die das seichte, rationalistische Christentum, der Mangel an festen, positiven Glaubenslehren, der Geist der Neuerungssucht, der schrankenlosen Freiheit, der sittlichen Weitherzigkeit und des übertriebenen Demokratismus für die Zukunft heraufbeschwören. Schon jetzt wird es den Protestanten schwer sein, anzugeben, wieviele von denen, die sie getauft und gebildet haben, noch wirklich zu ihnen gehören.

Die tatsächlichen Erfolge der Protestanten in der eigentlichen Bekehrungsarbeit entsprechen durchaus nicht den ungeheuren Aufwendungen und Anstrengungen und stehen hinter denen der Katholiken bedeutend zurück. Auf vier Katholiken kommt heute ein Bekenner der Religion Jesu. Die Zahl der protestantischen Christen betrug 1912: 250 000, darunter 200 000 Erwachsene. Im Jahre 1917 waren es 654 658. Der Jahreszuwachs betrug 58 685, während die Katholiken um 101 736 im gleichen Jahre zunahmen. Und wenn auch nach rein menschlicher Berechnung der allmächtige Dollar in dem sehr ungleichen Kampfe siegen müßte, so hat doch auch die katholische Mission manches vor der protestantischen voraus. Das ist das leuchtende Beispiel der Nächstenliebe und Selbsthingabe ihrer Missionare und Schwestern, die nicht Gold und Silber suchen wie manche im Dienste reicher Handelsfirmen stehende, amerikanische Missionare. Das ist die Einheit, die Klarheit und Geschlossenheit der katholischen Glaubenslehre gegenüber dem Wirrwarr im protestantischen Lager mit seinen vielen Sekten und Kirchen. Das ist die feste hierarchische Ordnung, die dem für Autorität sehr empfänglichen Chinesen imponiert, das Ansehen und Vertrauen, das der katholische Priester genießt, nicht zuletzt wegen der Achtung der Chinesen vor dem jungfräulichen Stande. Das ist endlich das mächtigste aller Hilfsmittel, die Gnade Gottes.

4. Aus diesen Ursachen erklärt es sich wohl auch, warum die Fortentwickelung der katholischen Kirche in China trotz all der Hemmnisse so erfreulich ist, daß man diese Mission zu den erfolgreichsten der Erde zählen darf.

Seitdem China im Laufe des letzten Jahrhunderts sich dazu verstehen mußte,

seine Häfen und dann die Provinzen des Binnenlandes den Europäern zu öffnen, machte zunächst die missionarische Besetzung des Landes rasche Fortschritte. Von den vier Missionsgesellschaften, die sich um 1800 in das ungeheure Gebiet teilten, den Franziskanern, Dominikanern, dem Pariser Seminar und den Lazaristen, traten die letzteren zuerst große Gebietsteile an die Jesuiten, Scheutveldner und die Seminare von Mailand und Parma ab. Ebenso übergaben die Franziskaner, die allein sechs große Provinzen verwalteten, 1878 den Scheutveldern Kansu, 1879 den spanischen Augustinern Nord-Hunan, 1882 den Steylern Süd-Schantung, 1885 dem römischen Seminar Süd-Schensi, während der ungeheure Besitzstand des Pariser Seminars (11 große Vikariate) trotz des größten Personalmangels lange Zeit kaum verändert wurde.

Nach dem Kriege begann man mit neuem Eifer das wichtige chinesische Missionsfeld zu bebauen. Um dem Wettbewerb der amerikanischen Sekten in etwa entgegentreten zu können, waren schon 1910 irische Missionare nach China berufen worden. Ihnen folgten 1918 die amerikanischen Missionare von Maryknoll, 1923 amerikanische Franziskaner, Dominikaner und Benediktiner, neuerdings auch die kanadischen Jesuiten, denen sich die deutschen Kapuziner, Franziskaner, Dominikaner und Salvatorianer und die Missionare des schweizerischen Missionsseminars von Immensee anschlossen.

Wie die Zahl der in China missionierenden Gesellschaften, so nahm auch die der Missionare selbst sehr rasch zu, freilich nicht den tatsächlichen Bedürfnissen und dem Wachstum der protestantischen Missionsarmee entsprechend. Im Jahre 1910 standen den 2115 katholischen Missionsarbeitern über 3000 ausländische Protestanten gegenüber. Doch hat sich auch der katholische Missionsstab, der 1873 erst 294 Missionare zählte, schon bis 1910, also in etwas mehr als 30 Jahren, verfünffacht; und 1922 betrug die Zahl der ausländischen Priester allein 1422; 1924 waren es 1480 Priester und 57 Bischöfe. Die verhältnismäßig geringe Zahl von Laienbrüdern (nur 341) erklärt sich daraus, daß mehr als sonstwo Eingeborne für den wirtschaftlichen Betrieb herangezogen werden können. Eine sehr segensreiche Tätigkeit entfalten die Maristen, die 1891 nach Peking kamen und vor dem Kriege schon in acht Provinzen 18 Kollegien besaßen. Zur gleichen Zeit arbeiteten in China 140 Schulbrüder, unter denen sich auch 20 einheimische befanden, während eine 1884 gegründete ganz einheimische Brüdergenossenschaft nicht recht gedeihen konnte und 1910 mit den Maristen vereinigt wurde.

Am schnellsten vermehrte sich der Schwestern-Missionsstab, seitdem 1848 die ersten französischen Vinzentinerinnen in Makao gelandet waren. Ihnen folgten 1848 die St. Paulus-Schwestern von Chartres, 1860 die italienischen Kanossianerinnen, 1867 die Helferinnen der armen Seelen, 1868 die Josefsschwestern, 1869 die Karmelitessen und die Schwestern von der Vorsehung und in den letzten Jahrzehnten noch die Dominikanerinnen, Franziskanerinnen Missionarinnen Mariens, die Kleinen Schwestern der Armen, die Steyler Schwestern und andere. Im Jahre 1922 waren in China insgesamt 2265 Schwestern tätig.

In der chinesischen Mission gelang es auch, das einheimische Element in größerem Maßstabe zur Mitarbeit heranzuziehen. Obschon die Schwierigkeiten, besonders die Beobachtung des Zölibates, soviele abschrecken, daß etwa nur ein Sechstel aller Seminaristen zum Priestertum gelangt, hat China doch bereits 1082 einheimische Priester, und in den Seminarien bereiten sich noch 660, in den Lateinschulen 1826 und in Vorschulen 526 auf die Priesterweihe vor. Dem chinesischen Klerus rühmt man große Brufstreue, Frömmigkeit und Sittenreinheit nach, sodaß er eine Zierde der Kirche darstellt. Allmählich geht die Propaganda auch dazu über, diese Priester in leitende Stellungen zu bringen und dadurch die chine-

sische Kirche bodenständiger zu machen. Zwei von ihnen wurden 1924 zu Apostolischen Präfekten ernannt.

Um den großen Priestermangel in etwa auszugleichen, sucht fast jede Mission in einer eigenen Katechistenschule einheimische Laiengehilfen heranzubilden, die in der Missionsarbeit Tüchtiges leisten. Billiger und mit weniger Schwierigkeiten verbunden ist die Heranbildung von Katechistinnen, die zum Teil ehelos in ihren Familien leben, zum Teil sich europäischen Schwesterngenossenschaften angliedern oder zu eigenen Kongregationen sich zusammenschließen und Waisenhäuser leiten oder als Lehrerinnen in den Schulen oder als Krankenpflegerinnen eifrig tätig sind. Im Jahre 1918 zählte die chinesische Mission insgesamt 13 000 Laiengehilfen.

Eine China eigentümliche Einrichtung bildet das Institut der gottgeweihten Jungfrauen. Es reicht bis ins 16. Jahrhundert zurück. Die Mitglieder, deren Zahl 1910 etwa 7000 betrug, befolgen eine eigene Regel, verdienen ihren Unterhalt selbst und wohnen meist in ihren Familien. Sie leiten vielfach den Elementar- und Katechismusunterricht, versammeln die Christen zum Morgen- und Abendgebet, unterhalten die Kirchen, sorgen für Unterkunft und Unterhalt des Priesters auf den Rundreisen und tragen in jeder Weise zur Erweckung, Erhaltung und Belebung des religiösen Eifers in den Gemeinden bei.

Gut würden sich in China auch eigentliche beschauliche Klöster bewähren, wie etwa die beiden Häuser der Karmeliterinnen in Tusewe und Tschungking und das blühende Trappistenkloster U. L. Frau vom Troste in Jankiapin, das gegen 80 chinesische Mönche beherbergt und eine weithin leuchtende Kulturstätte geworden ist.

5. Welches ist nun die charakteristische Arbeitsweise all dieser Missionsarbeiter im Reiche der Mitte? Es sind gewiß in erster Linie die direkten Bekehrungs- und Seelsorgsmethoden, die Predigt und Katechese, das gute Beispiel, die Ermahnung und die Hausbesuche, die Wachsamkeit über die Gewonnenen und die regelmäßige Seelsorge bei den Getauften, die ermüdenden apostolischen Rundreisen und die eifrige Propaganda der eingeborenen Christen, Glaubenslehrer und Schwestern.

Aber da das Vertrauen der Heiden meist durch die Hoffnung auf irdischen Vorteil gewonnen wird, so sind auch in China, ähnlich wie in Japan, vor allem die indirekten Missionsmethoden von Bedeutung. Dazu rechnet man die sozial-caritativen Anstalten und die Unternehmungen der Bildungspflege.

Der materiellen Not der armen chinesischen Bevölkerung sucht die Mission nach Kräften abzuhelfen durch Vermittlung oder Verpachtung von Ackerland an ärmere Klassen, durch Errichtung von Versuchsstationen, Handwerks- und Ackerbauschulen und Handarbeitskursen für Mädchen, durch Gründung von Darlehnskassen, durch Speisung von Hungernden und Unterstützung von Überschwemmten, selbst durch Zahlung von bestimmten Geldsummen an solche, die dem Unterricht beiwohnen. Bei der Unsicherheit der chinesischen Rechtspflege und der Unzuverlässigkeit der Beamten konnte die Mission ihren Angehörigen in manch schwerer Not beistehen. Die Geschenkmethode, meint Prof. Schmidlin, gehe stellenweise bis an die Grenzen des Erlaubten und habe auch zur Folge, daß vor allem die ärmere Bevölkerung dem Christentum zustrebe.

Wie diese sozialen Methoden auf die Gewinnung größerer Volksmassen berechnet sind, so sucht man durch Werke der christlichen Caritas auf einzelne sowohl wie auf die Gesamtheit zu wirken. Aus Mangel an Mitteln stehen die Katholiken freilich in äußeren caritativen Aufwendungen weit hinter den Protestanten zurück; doch ist ungefähr die Hälfte aller katholischen Schwestern im Krankendienst beschäftigt, und die einheimischen gottgeweihten Jungfrauen

widmen sich mit größter Selbsthingabe, oft unter Lebensgefahr, der Pflege von Armen, Kranken und Verstoßenen. Neuerdings hat auch ein deutscher katholischer Missionsarzt seine Tätigkeit im Vikariat Ost-Kansu aufgenommen. Greisenasyle und besonders Waisenanstalten bestehen in den meisten chinesischen Missionen. Da die Aussetzung von Kindern noch immer vorkommt, bietet sich der Mission reichlich Gelegenheit, durch Erziehung dieser Kinder, die später katholische Familien gründen, einen Grundstock von trefflich unterrichteten und für das Leben geschulten Christen zu schaffen, der wie ein Sauerteig unter der Masse der Heiden wirken soll. Die Zahl der von der Mission unterhaltenen Kinder wird auf 30 000 geschätzt.

Viel wichtiger als diese sozial-caritativen Einrichtungen sind aber in dem nach moderner Bildung verlangenden China nach dem Urteil aller Sachverständigen die Schulen. Staatliche und besonders amerikanisch-protestantische Schulen schießen auch im Lande wie Pilze empor. Soll das chinesische Volk, sollen vor allem die sich bildenden intellektuellen Kreise nicht ganz im katholikenfeindlichen Sinne erzogen werden, so muß auch die katholische Mission in dieser Hinsicht alle Kräfte anspannen. Vieles ist auch katholischerseits schon geschehen. Nach einer Übersicht vom Jahre 1924 unterhielt die katholische Mission in China 197 834 sogenannte Gebetsschulen, seien es nun Katechismusschulen für Kinder oder eigentliche Katechumenate für Erwachsene, in denen die Taufbewerber nach der fast in allen Vikariaten angenommenen Praxis für einige Wochen aus der heidnischen Umgebung in eine christliche Atmosphäre verpflanzt und ins christliche Leben eingeführt werden. Außerdem bestanden 44 583 katholische Elementarschulen; in Anbetracht der großen Interessen, die hier auf dem Spiele stehen, eine viel zu geringe Zahl. Fortbildungsschulen werden 10 943 genannt und außerdem 5593 Mittelschulen, die zwar nicht alle vollwertig sind, aber großer Wertschätzung sich erfreuen. Viele von ihnen, z. B. die Schulen der Kleinen Brüder Mariens in den bedeutendsten Städten, die der Schulbrüder, der Jesuiten und Steyler Patres genießen das Vorrecht, daß ihre Schüler zu den staatlichen Prüfungen zugelassen werden.

Seit 1910 führt auch die Aurora der französischen Jesuiten in Schanghai den Namen Universität, aber eine vollwertige, katholische Hochschule, die so nötig wäre, fehlte bis heute. Gegenwärtig eröffnen die Benediktiner eine solche in Peking, und andere amerikanische Missionare planen, eine zweite in Hankau zu errichten. Eine Hochschule für Handel und Gewerbe gründen die französischen Jesuiten in Sikawei, doch ist die französische Unterrichtssprache und die Förderung französischer Handelsinteressen wohl etwas stark in den Vordergrund gerückt. Jedes Vikariat sollte wenigstens eine gute Mittelschule haben, und Schulen für die Ausbildung katholischer Juristen, Mediziner, Lehrer und Lehrerinnen müßten gegründet werden. Gute Ansätze zu höheren Töchterschulen sind vorhanden in den Pensionaten der Kanossianerinnen, der St. Paulus-Schwestern und der Steyler Missionsschwestern. Der Morgenstern der Helferinnen der armen Seelen in Sikawei unterrichtet in Mittel- und Hochschulkursen 410 Chinesinnen, darunter nur 8 katholische.

Ein vorzügliches Mittel im Dienste der Mission wäre im modernen China die Presse und besonders die Zeitung. Leider hat auch hier die katholische Mission den großartigen Presseunternehmungen der Protestanten, wie z. B. der christlichen Literaturgesellschaft in Schanghai nichts Gleichwertiges entgegenzusetzen. Einige 20 katholische Druckereien bestehen mit einer Jahresleistung von durchschnittlich 400 000 Exemplaren. Es sind meist Schriften, die der Seelsorge dienen; mit wirtschaftlichen Fragen oder der chinesischen Literatur beschäftigen sich wenige, noch seltener ist die eigentliche Schulliteratur.

Katholische Zeitungen gab es 1912 erst zwei, die der Jesuiten von Sikawei und die der Lazaristen, während doch damals in Peking allein 13 Zeitungen

erschienen, darunter sogar eine mohammedanische. Nach Verkündigung der Pressefreiheit erschien zunächst eine katholische Volkszeitung der Steyler in Südschantung, dann eine Tageszeitung der Lazaristen in Tscheli und die pädagogische Fachzeitschrift der Jesuiten in Kiangnan: L'école en Chine. Im Jahre 1917 bestanden schon 20 katholische Zeitungen, davon 11 in chinesischer Sprache.

6. Am erfreulichsten gestaltet sich das Bild der chinesischen Mission, wenn wir nun nach den zahlenmäßigen Erfolgen fragen; ja hier hat sie die Gesamtheit der protestantischen Sekten weit überflügelt. Nach P. Moreau S. J. hat sich die Zahl der Katholiken von 1889 bis 1909 verdoppelt; sie stieg von 542 664 auf 1 210 054. Im Jahre 1912 waren es schon 1 345 370, 1922 bereits 2 062 089 und endlich Mitte 1924: 2 216 356, also rund $^1/_{300}$ der Gesamtbevölkerung. Noch erfreulicher ist die schnelle Zunahme der Jahrestaufen in den letzten Jahrzehnten. Von 1889 bis 1909 wurden jährlich durchschnittlich 33 369 Chinesen getauft, seit 1910 sind es jedes Jahr über 70 000, in einzelnen Kriegsjahren sogar über 100 000, im Jahre 1924: 73 655. Wenn man dazu die auffallend große Zahl von Taufbewerbern, die in einzelnen Vikariaten zwischen 30 000 und 70 000 schwankt, mit der verhältnismäßig kleinen der Jahrestaufen, die in den gleichen Vikariaten rund 4000 bis 7000 beträgt, vergleicht, so gewinnt man den Eindruck, daß hier aus Mangel an Personal und Mitteln viele, die guten Willens sind, nicht zum Ziele gelangen.

Der religiös-sittliche Zustand der chinesischen Christengemeinden ist, wenn sich auch manche Charakterfehler der Chinesen, wie Unaufrichtigkeit, Unehrlichkeit, Unsauberkeit, nur langsam beseitigen lassen, doch im allgemeinen und besonders in den älteren Gemeinden ein sehr guter. Die Berichte rühmen immer wieder den religiösen Eifer der Christen, ihre Treue im Besuch des Gottesdienstes und im Empfang der hl. Sakramente, ihr nüchternes, solides Wesen, ihre gesunden, sittlichen Anschauungen, ihr reines Familienleben, ihre Ausdauer und Beharrlichkeit selbst dann, wenn sie sich gewöhnlich mit Laienkatechisten begnügen müssen und nur selten eines Besuches ihres Missionars sich erfreuen können. Groß ist besonders der Glaubensmut und die Bekenntnistreue der chinesischen Katholiken. Noch in den Boxerwirren zu Anfang des Jahrhunderts starben über 100 einheimische Priester und Ordensleute und viele tausend Christen um ihres Glaubens willen, z. B. in der Mandschurei 2000, in der Mongolei 8000, in Süd-Tscheli 6000, in Nord-Schensi blieben nach dem Berichte eines Missionars von 14 000 nur etwa 4000 übrig.

7. Der günstigen Entwicklung der chinesischen Mission in den letzten hundert Jahren suchte der Hl. Stuhl durch den Ausbau der katholischen Hierarchie immer neue Lebenskraft und sicheren Bestand zu geben. Lange wurde er freilich daran gehindert durch die Schwierigkeiten, die das portugiesische Patronatsrecht verursachte. Portugal unterstanden die drei Bistümer Makao (gegr. 1575), Peking (gegr. 1690) und Nanking (gegr. 1690). Dazu kamen 1696 die drei unabhängigen Vikariate Schansi, Fukien und Szetschwan. Erst in den dreißiger Jahren des letzten Jahrhunderts machte sich die Propaganda, da Portugal seinen Verpflichtungen nicht mehr nachkam, von den Fesseln dieses Patronates frei. So konnten die sechs großen Missionsgebiete, die 1832 bestanden, in den nächsten 70 Jahren bis 1900 nach und nach in 38 Vikariate, Präfekturen und Missionen zerlegt werden, zu denen bis 1910 noch fünf Gebiete hinzukamen. Die letzten Jahre stehen ganz unter dem Zeichen der Gebietsteilungen: 1922 waren schon 53 Missionsgebiete vorhanden, und bis 1924 waren 70 daraus geworden, nämlich 1 Diözese, 56 Apostolische Vikariate, 8 Apostolische Präfekturen und 5 Missionen. Noch immer werden neue Teilungen vorgenommen. Durch Dekret vom 3. Dez. 1924 wurden 42 dieser Gebiete, da die alten Landschaftsnamen zu Unzuträglichkeiten führten, nach den Residenzstädten der Bischöfe benannt.

Um bei dieser Zersplitterung der Missionsgebiete und ihrer Verwaltung durch die verschiedenen Missionsgesellschaften die notwendige Einheit und Einmütigkeit sowie die Verbindung mit dem Päpstlichen Stuhle zu erhalten, wurde schon von Leo XIII. die Errichtung einer Päpstlichen Delegatur für China angestrebt. Es gelang nur, das große Missionsgebiet in fünf Regionen einzuteilen; in den einzelnen Regionen sollten Synoden gehalten, gemeinsame Einrichtungen wie Zeitungen und Schulen geschaffen und eine Generalsynode vorbereitet werden. Die Ernennung des erfahrenen Missionsbischofs de Guébriant zum Visitator aller Sprengel im Jahre 1919 war ein weiterer Schritt zur einheitlichen Zusammenfassung aller Kräfte. Endlich konnte im Jahre 1922 der neu ernannte Apostolische Delegat für China Celsus Constantini seinen Einzug in Peking halten. Seine erste Aufgabe war es, das schon vor dem Kriege geplante und seit 1919 mit größter Umsicht vorbereitete Nationalkonzil einzuberufen. Vom 15. Mai bis zum 12. Juni 1924 tagte es unter seinem Vorsitz in der durch ihre vielen katholischen Anstalten und 30 000 vorbildliche Katholiken mit Recht gerühmten Stadt Schanghai. Es war wohl die großartigste Kundgebung katholischen Lebens, die China je gesehen hat. 47 Bischöfe, 5 Apostolische Präfekten, darunter auch die beiden kürzlich ernannten chinesischen Prälaten, ein Apostolischer Administrator und ein Abt nahmen daran teil. Sieben Bischöfe ließen sich durch Prokuratoren vertreten, und 35 Missionare waren als Regionalobere, Sekretäre oder Theologen zum Konzil berufen worden. Alle die chinesische Mission betreffenden Fragen wurden beraten und praktische Bestimmungen getroffen. Eine besondere Behandlung erfuhren z. B. die Schul- und Pressefrage, die Vereinheitlichung des Katechismus und der Gebete, die Heranbildung eines einheimischen Klerus und die Einführung junger Missionare in Sprache und Sitten der Chinesen. Schon jetzt vor der Bekanntmachung der Beschlüsse zeigten sich die glänzenden Erfolge dieser Tagung, in der Italiener und Deutsche, Franzosen und Irländer, Holländer und Amerikaner, Belgier, Spanier und Chinesen in größter Einmütigkeit versammelt waren und ein imponierendes Bild der einen, katholischen Kirche boten, und in der sich die apostolischen Arbeiter der verschiedensten Gegenden des Riesenreiches in gegenseitiger Aussprache belehren und anregen konnten.

8. Auf die zahlreichen, chinesischen Missionsgebiete im einzelnen einzugehen oder auch nur eine kurze Statistik darüber zu bieten, würde zu weit führen. Ein kurzer Ueberblick über die von deutschen Missionaren geleiteten Missionen möge genügen.

Wenn auch schon unter den alten Jesuitenmissionaren und auch in der Folgezeit viele deutsche Glaubensboten an der Bekehrung Chinas arbeiteten, so wurde doch ein eigenes deutsches Missionsgebiet in China erst 1882 den Steyler Patres übertragen. Dies Gebiet, Süd-Schantung, heute Yenschowfu genannt, wurde 1885 Vikariat. Sein erster Apostolischer Vikar, Bischof Anzer, mußte schwere Prüfungen erleben. Von 1896 bis 1900 suchten die Boxer das Land heim, 1897 wurden die Patres Nies und Henle ermordet. Doch entwickelte sich das Vikariat so gut, daß es heute unter 12½ Millionen Einwohnern bereits 106 000 Christen zählt. Mit Bischof Henninghaus wirken dort 66 Steyler Patres, 70 europäische und 52 einheimische Schwestern und 29 eingeborne Priester. Die Mission ist vor kurzem in zwei Vikariate geteilt worden.

Die deutschen Franziskaner der sächsischen Provinz übernahmen im Jahre 1905 das schon 1894 gegründete Vikariat Nord-Schantung, jetzt Tsinanfu. Unter 14 Millionen Einwohnern wirken auf 45 Haupt-, 784 Nebenstationen und 1931 kleinen Außenposten unter der Leitung des Bischofs Adalbert Schmücker 27 europäische und 34 einheimische Priester und 10 Schwestern. Das Vikariat zählt 50 000 Christen und ungefähr 45 000 Taufbewerber.

Nach dem Kriege wurde den von den Karolinen und Marianen vertriebenen Kapuzinern der rheinisch-westfälischen Provinz das Vikariat Ost-Kansu zugewiesen, das heute Tsinchow heißt. Die ersten Kapuziner trafen 1922 ein, an ihrer Spitze steht Bischof Walleser. Das Missionsfeld bietet große Schwierigkeiten. Der Visitator Bischof Guébriant nennt es die ärmste Mission, die er je gesehen habe. Unter sechs Millionen Heiden und einer Million Mohammedaner zählt es erst 3000—4000 Christen.

In demselben Jahre 1922 nahmen die Steyler Patres von dem Vikariate West-Kansu (jetzt Lanchowfu) Besitz, das rund fünfmal so groß ist wie das Deutsche Reich und bis an die Grenzen von Turkestan reicht. Das Land ist ziemlich unfruchtbar, rauh und unzugänglich. Der Apostolische Administrator P. Buddenbrock ist der Missionsobere, und 21 Patres unterstützen ihn in der Missionsarbeit, die bei der zum großen Teil mohammedanischen und lamaistischen Bevölkerung sehr schwierig ist. Etwa 8000—9000 Christen wohnen zerstreut unter acht Millionen Heiden und Mohammedanern.

Auch die bayrischen Franziskaner traten 1922 in die chinesische Missionsarbeit ein, indem sie von ihren italienischen Ordensgenossen die Mission Taiyuanfu (früher zu Nord-Schansi gehörig) übernahmen. Sechs Patres unterrichteten etwa 6000 Getaufte und 6500 Taufbewerber unter einer Gesamtbevölkerung von zwei Millionen.

Die Mission Südost-Honan wurde 1923 von dem Vikariate Honan (Mailänder Seminar) abgetrennt und den Steylern übergeben. P. G. Frömis, der bereits 30 Jahre in China arbeitet, nahm die Missionsarbeit mit zwei Mitbrüdern auf. Er fand 3000 Katholiken vor, die unter fünf bis sechs Millionen Heiden wohnen.

Ebenso begannen neun Patres und zwei Brüder aus der Tiroler Franziskanerprovinz ihre Missionstätigkeit im Vikariat Südwest-Hunan, das von den italienischen Franziskanern verwaltet wird.

Mit großen Schwierigkeiten hatte die schon vor dem Kriege von den deutschen Dominikanern begonnene Rosenkranzmission in der chinesischen Provinz Fokien zu kämpfen. Nach dem Kriege kamen den drei ersten Missionaren Dominikaner von Vechta und Dominikanerinnen aus der Schweiz zu Hilfe. Die Mission, die 1698 Getaufte und etwa 5000 Taufbewerber und zwei Millionen Heiden zählt, wurde 1923 zur selbständigen Präfektur Tschingtow erhoben. Apostolischer Präfekt ist P. Jordanus Himioben.

Endlich wurde 1922 ein anderer Teil der Provinz Fokien, die Mission Schaowu, mit einer Bevölkerung von einer Million Heiden den aus Assam vertriebenen deutschen Salvatorianern anvertraut. Nur 672 Katholiken finden sich in der Mission, in der P. Winkler als Oberer mit sechs Missionaren arbeitet. Die Anfangsschwierigkeiten waren so groß, daß sie den Fortbestand der Mission überhaupt in Frage stellten.

Im ganzen sind also in den neun deutschen Chinamissionen, die zusammen rund 182 000 Christen zählen, 182 Missionare und 95 Schwestern tätig.

9. Zum Schlusse noch ein Wort über die Aussichten der katholischen Mission im Reiche der Mitte. Viele günstige Anzeichen sind vorhanden: das schnelle Anwachsen der Christenzahl und des eingeborenen Klerus, die Gründung neuer Schulen und Presseunternehmen, die durch eine immer weiter fortschreitende Abtrennung der Gebiete erreichte Arbeitsteilung und wieder die Zusammenfassung aller Kräfte durch das Nationalkonzil und die Wirksamkeit des Apostolischen Nuntius, der von dem Präsidenten Tsao kuen in längerer Audienz empfangen wurde, nicht zuletzt die vielen Gebete, die in eigenen, päpstlich gutgeheißenen Vereinen für China verrichtet werden, das alles erfüllt das Herz des Missionsfreundes mit frohen Hoffnungen.

Doch auch recht bedrohliche Vorzeichen kommender Stürme treten in der letzten Zeit immer mehr zutage. Die mit den russischen Bolschewisten verbündete revolutionäre Partei, die anfangs 1924 unter Führung Dr. Sunyatsens dem Lande eine neue Verfassung gab, predigt den Geist der Auflehnung in jeder Form. Die krankhafte nationalistische Strömung wächst und schürt den Fremdenhaß, der immer mehr christenfeindliche Formen annimmt. Von den chinesischen Bolschewisten in Kanton wurden Entschließungen angenommen, die alle Vorrechte der Fremden auch auf dem Gebiete des Schulwesens beseitigen wollen, ein staatliches Schulmonopol und revolutionäre Erziehung fordern. Durch Schulstreiks, die selbst auf christliche Schulen übergreifen, suchen Studenten und Studentinnen sich mißliebiger „tyrannischer" Lehrer zu entledigen. „Und dieses eitle, zuchtlose, gottlose, jede Autorität zurückweisende Geschlecht soll die gebildete Oberschicht der Zukunft sein." Seine Anschauungen drohen immer mehr ins Volk zu dringen; manchen scheinen Unruhen, ähnlich den Boxerwirren von 1900, vor der Türe zu stehen. Man kann hoffen, daß der gesunde Sinn des chinesischen Volkes das komödienhafte, geradezu kindische Treiben der im Vergleich zur großen Masse des Volkes verschwindend kleinen jungchinesischen Partei nicht mitmachen, sondern durch eine Reaktion alles wieder in gemäßigte Bahnen lenken wird.

Doch was auch immer die Zukunft im Schoße birgt, der großartige Verlauf des ersten Nationalkonzils hat gezeigt, daß die katholische Kirche in China bereits eine Macht darstellt, mit der man rechnen muß, daß sie gottsuchenden Seelen auch heute schon sehr wohl als die Stadt auf dem Berge und der sichere Hort der Wahrheit erscheinen kann. „Und wenn auch noch viel Arbeit geleistet werden muß und vielleicht noch viel Blut fließen wird, bis das katholische China zur Wirklichkeit geworden ist, so wird man doch die Bekehrung dieses Landes für kein Traumgebilde mehr halten. Möge der Wahlspruch, den der Apostolische Delegat im Wappen führt: In hoc signo, zugleich mit seinem Namen Constantini für China eine gute Vorbedeutung sein!" (Kath. Miss. 1924/5).

Die geschlossenen Exerzitien in der Pfarrei Oberheimbach vom 30. Dez. 1924 bis 16. Febr. 1925

Von Pfr. Hölzenbein, Oberheimbach.

Exerzitien spielen in unserem priesterlichen Leben eine bedeutsame Rolle. Innerlich erquickt, mit neuem Eifer zur eigenen Seelenheiligung und frisch begeistert zu priesterlichem Seelsorgerwirken gehen wir daraus hervor und dies regelmäßig, obwohl wir uns doch bestreben müssen, die Gedanken, welche in den Exerzitien der Seele vorgeführt werden, zu Leitgedanken und Triebfedern unsers ganzen täglichen Priesterlebens zu machen, also trotz des: „Quotidiana vilescunt". Was Wunder, wenn Exerzitien auf Laien einen gewaltigen, dem Leben für immer eine feste Richtung gebenden Einfluß ausüben! Was Wunder, wenn in einer Gegend, wo es möglich war, die Laienwelt in größerem Umfang zu erfassen, wie z. B. in Holland, katholisches Leben zu frischer Blüte kommt. Wenn es nun möglich wäre, etwa in einer einzelnen Pfarrei den Pfarrkindern insgesamt die Gnade der Exerzitien zuteil werden zu lassen, sollte da nicht, wie in der Natur im Frühling, so im Garten Christi einer katholischen Pfarrgemeinde neues übernatürliches Leben ersprießen und ein übernatürlicher Glaubensfrühling in dieser Gemeinde aufblühen? Solche geschlossene Exerzitien konnten im Januar und Februar dieses Jahres zu Oberheimbach im Dekanat St. Goar gehalten werden. Die Vorbedingungen für eine solche Aktion waren sehr günstige. Oberheimbach ist ein vom

Rhein nach dem Hunsrück zu gelegenes Dorf von 700 Seelen. Es war möglich gewesen, die Pfarrscheune zu einem Pfarrsaal auszubauen, der sich für den beabsichtigten Zweck als überaus geeignet erwies. Im unteren Saalteile (Größenverhältnis 7 : 8 m) fanden die Exerzitienvorträge statt. In einem oberen Saalteile (6 : 6 m), der mit einer leicht entfernbaren Zwischenwand gegen den untern Saalteil abgeschlossen war, wurde ein Lese- und Schreibstübchen eingerichtet mit geeigneter Lektüre aus der Pfarrbibliothek für die freie Zeit in den Exerzitientagen. In diesem Raum durften auch die alten Männer, falls sie es nicht entbehren zu können glaubten, in der freien Zeit ihr Pfeifchen rauchen. Die sich an den untern Saalteil auf der andern Seite anschließende Bühne (4 : 7) ließ sich ohne Schwierigkeit zu einem trauten Betkapellchen einrichten, das durch den Bühnenvorhang gegen den Saal zu abgeschlossen war und gern zu stillen Besuchungen des Allerheiligsten, welches dort aufbewahrt werden durfte, benutzt wurde. Nur bei der hl. Messe und bei der Abendandacht wurde der Vorhang aufgezogen, sodaß die Exerzitanten den improvisierten blumengeschmückten Altar vor sich hatten. Auch am Schlusse der einzelnen Vorträge wurde der Vorhang aufgezogen, solange der Exerzitienmeister die Vortragsgedanken in Form packender Gebete noch einmal wiederholte. Die Exerzitanten kamen des Morgens um 7 Uhr und blieben bis Abends ½9 Uhr. Nur einmal des Tages wurde der Bering des „Exerzitienhauses" verlassen zu den wenigen Schritten in die beim Pfarrhaus gelegene Pfarrkirche, um dort gemeinsam den Kreuzweg zu gehen. Der neben der Bühne, der jetzigen Kapelle, als Ankleidezimmer dienende Raum war zur Sakristei eingerichtet, diente als Beichtkapelle und als Beratungszimmer, wo die Exerzitanten ihre besonderen Angelegenheiten mit dem Pater besprechen konnten. Der Vortragsraum diente zugleich als Speisesaal. Die Tische, die sonst an den Seiten aufgeschichtet waren, wurden von dazu bestimmten Exerzitanten immer schnell aufgestellt und gedeckt. Die zwischen Pfarrhaus und Scheune zum Saal führende Treppe hat in der Mitte ein Podest, das gerade an ein Küchenfenster stößt, aus dem bequem die Speisen herausgereicht werden konnten. Für die Beköstigung und zwar die vollständige, wurde von der Pfarrhausküche aus gesorgt. Mit Hilfe eines zweiten aufgestellten Herdes und fleißig helfender Hände gelang die Aufgabe in tadelloser Weise, den großen Anforderungen gerecht zu werden. Es wurde darauf gesehen, für den Tisch gut zu sorgen. Das dürfte wohl ein Punkt sein, auf den wohl zu achten ist. Trägt es nicht für uns selbst fördernd zur Hebung guter Stimmung bei, wenn wir bei unsern Exerzitien beobachten, daß man sich bestrebt, den Aufenthalt im Hause angenehm zu machen. Man merkt es doch sogleich, wenn einen eine gewisse Herzlichkeit umweht.

Glücklicherweise war in den Wintermonaten, in welche die Exerzitien fielen, die Witterung ziemlich milde und trocken, sodaß die Exerzitanten die Gelegenheit gern benützten, in der freien Zeit in dem an die Scheune stoßenden Pfarrgarten einige Augenblicke frische Luft zu schöpfen.

Wie sollte nun der schon lange gehegte Plan ins Werk gesetzt werden? Wie sollte es gelingen, der neuen, doch große Anforderungen an den guten Willen stellenden Sache Anklang zu verschaffen? Zunächst wurden verschiedene Klöster um ihr eifriges Gebet für das Gelingen angesprochen, denn der Geist weht, wo er will, und Hilfe von oben und der Segen Gottes für eine so wichtige Sache will erfleht sein. Es mag günstig gewesen sein, daß das Wort Exerzitien in der Pfarrei nicht ganz unbekannt war, da vor einigen Jahren eine religiöse Woche für die Jungfrauen stattgefunden hatte, die seinerzeit „Exerzitien" genannt worden waren. An sich sollte man den Namen „Exerzitien" den wirklich geschlossenen geistlichen Uebungen des hl. Ignatius lassen, um nicht irrezuführen, und andere religiöse Veranstaltungen auch anders benennen. Der Gedanke an geschlossene Exerzitien wurde in den kurz vorhergehenden Monaten gelegentlich in Privatgesprächen in die Pfarrei geworfen. Vierzehn Tage vor Beginn wurde auf der Kanzel die Gemeinde

zur Teilnahme eingeladen, indem erklärt wurde, was Exerzitien seien und welches das Programm der drei einzelnen Exerzitientage sei, sodaß die Leute sich, besonders durch einen Vergleich mit einer Pfarrmission, ein Bild von der Sache machen konnten. Bei dieser Ankündigung wurde bekannt gegeben, daß an der Kostenfrage für niemanden die Exerzitien scheitern sollten. Es würde nachträglich eine Sammlung zur Bestreitung der Kosten gehalten werden. Es war wohl ein Risiko in anbetracht der voraussichtlich nicht unerheblichen Kosten. Aber sollte die Meinung trügerisch sein, die Leute würden, wenn sie an sich selbst erfahren hätten, welche Wohltat die Exerzitien sind, gern und freudig auch für Deckung der Kosten Sorge tragen?

Man kann es sich wohl denken, daß man aufhorchte, und zwar vielerseits mit Mißtrauen. Aeußerungen wie: „Das ist etwas ganz Neues, so was gab es bisher nicht, wir sollen uns drei Tage einsperren lassen; wenn es eine Mission wäre, ja, das wäre etwas anders, drei Tage lang sollen wir schweigen, was sollen wir denn den ganzen Tag anfangen, wir sollen sogar nicht einmal zum Essen nach Hause gehen", solche Aeußerungen lagen nahe.

Mit wem sollte nun der Anfang gemacht werden? Sollte man, wie ja vielfach geraten wird, den Stier bei den Hörnern fassen und mit den Jünglingen beginnen? Es wäre vielleicht doch der Erfolg gering gewesen. Der Anfang wurde vielmehr mit den Jungfrauen gemacht in der Meinung, daß diese wohl leichter zu gewinnen sein würden, und daß diese dann nachher von selbst gute Werbearbeit leisten würden. Der pessimistischen Befürchtung, die immer wieder laut wurde, es würden wohl wenige Jungfrauen für die Teilnahme zu haben sein, wurde stets die zuversichtliche Erwartung entgegengehalten: „Die Jungfrauen werden doch wohl alle kommen." Und richtig! Zum einleitenden Abendvortrag fanden sich 57 ein, von denen allerdings am folgenden Morgen drei nicht mehr erschienen. Es muß ihnen wohl noch zu unheimlich vorgekommen sein. Die übrigen 54 machten die Exerzitien treu mit und waren bei Ausgang derselben so glücklich, wie man es selten bei Weltleuten sehen kann. Das war keine laute ausgelassene Freude, aber stilles ungekanntes Paradiesesglück wie ein Vorgeschmack des Himmels erfüllte die jugendlichen Herzen. Sie verstanden jetzt das Wort bei Osee: „Ich will sie locken mit dem Ruf der Gnade, ich will sie in die Einsamkeit führen und zu ihrem Herzen reden." Sie wußten jetzt, was das Wort bei Isaias sagen will: „Du wirst sehen und überfließen; dein Herz wird staunen und weit werden." Sie konnten sich gar nicht entschließen, den Schritt in die schnöde Welt zurück zu tun. In gemütlichem frohem Zusammensein blieben sie noch bis in die Mittagsstunde vereint. Als die andern Mädchen im Dorfe sahen, wie glücklich ihre Genossinnen geworden waren, — weinten sie, und es dauerte nicht lange, da kamen sie mit der Bitte, doch für sie auch noch einen Kursus halten zu lassen.

Am selben Abend noch sollte der Kursus für die Jünglinge beginnen. Es hatte sich nicht anders einrichten lassen. Unbedingt sollte der Jünglingskurs auf den 4., 5. und 6. Januar fallen, damit ihnen nur der zwischen dem Sonntag, den 4., und dem Feiertag, den 6. Januar, liegende Montag als Arbeitstag verloren gehe. Anderseits aber sollte unter allen Umständen der Jungfrauenkurs vorausgehen, um die von ihnen erhoffte Werbetätigkeit nicht zu verlieren. Eine längere Zwischenzeit kon te für diese beiden Kurse nicht erzielt werden, da der Pater bis dahin durch anderweitige Tätigkeit festgehalten war. Wie mochte es nun gehen? „Die Jungen wollen nicht kommen", hieß es noch des Mittags. Aber Staunen und Verwunderung muß sie wohl ergriffen haben bei den Berichten, die aus dem ersten Kursus in die Pfarrei drangen. Die Mädchen, die nicht genug erzählen konnten, wie schön es gewesen sei, die selbst so überglücklich geworden waren, wünschten nichts sehnlicher, als daß auch ihre Brüder solch übernatürlichen Glückes teilhaftig würden und erwiesen sich als unermüdlich eifrige Agitatoren. Bessere Apostel hätte

man sich nicht wünschen können. Sie ließen nicht nach zu drängen, sodaß richtig 56 Jünglinge am Abend den gewagten Schritt ins rote Meer taten. Die auf die beglückten Mädchen gesetzten Hoffnungen hatten sich also erfüllt. Der größte Teil der Jünglinge des Dorfes hatte sich aus dem Geräusch der Welt und der gewohnten ungebundenen Freiheit in die Einsamkeit der Exerzitien führen lassen, mehr an Zahl, als es die Jungfrauen gewesen waren. Manches Jünglingsherz mag wohl noch recht bang geschlagen haben, aber nach dem ersten Abendvortrag dieses Kurses war der Bann gebrochen, und im Lauf des ersten Morgens ließ sich der Eindruck gewinnen, daß sich die Exerzitanten eingefühlt hätten, und sie machten auch die hl. Uebungen durchweg in erbaulichem Ernst mit. Am Schlusse dieser Jünglingsexerzitien ging es gerade wie bei den ersten: überglückliche Herzen und die Scheu und der Widerwille, in das Alltagsleben der erbärmlichen Welt zurückzukehren. Die jungen Leute wollten dem gemütlichen Zusammensein, an dem sich der Exerzitienmeister und der Pastor wie stets beteiligten, gar kein Ende machen. Es war auch bei und nach dem Morgenkaffee, wenn das lange Schweigen vorüber war, zu schön in froher Gemütlichkeit und gehobener Harmonie. Die lieben Marienlieder wechselten mit unsern schönen gemütvollen alten Volksliedern. Der Pater erzählte aus seinen interessanten Erinnerungen aus Indien. Worte tiefster Dankbarkeit und bester Vorschläge für die Zukunft wurden ausgesprochen aus den hochgestimmten Herzen. Sie wollten sich gar nicht von der Gnadenstätte trennen, sodaß man sie schließlich aufmerksam machten mußte, daß es doch wohl langsam Zeit sei, nach Haus zu gehen, da die Mittagsstunde gekommen sei. Was tat die Schar der 56? Anstatt nach Hause zu gehen, wo sie schon längst erwartet wurden, sammelten sie sich auf dem nahe an der Kirche gelegenen Marktplatz und gingen in die Pfarrkirche, um noch Lieder zu singen und den ganzen Rosenkranz zu beten. Nach dem zweiten Jünglingskurs machte bei der abschließenden Feier einer der Jünglinge den begeistert aufgenommenen Vorschlag, zum Andenken an die Exerzitien jede Woche an einem Werktagabend eine Muttergottesandacht zu halten. Bis jetzt sind sie zu derselben treu gekommen.

Verschieden war der Eindruck, den die Berichte der Jünglinge auf ihre Kameraden, die nicht teilgenommen hatten, machte von dem, der sich bei den nichtteilnehmenden Jungfrauen gezeigt hatte. Was taten diese, als sie ihre Kameraden so glücklich sahen? Sie weinten nicht, sondern es packte sie Wut über sich selbst und — sie fingen am andern Tage eine Schlägerei an, in der sie in ihrer Art für ihren Ingrimm über ihre Torheit Ausdruck suchten. (ita!)

Sehr fördernd auf die Teilnahme der Jünglinge war es gewesen, daß ein einflußreicher gutgesinnter Wirt sich von Anfang an dem Unternehmen günstig gegenübergestellt hatte. Mancher Wirt hat einen Einfluß, der, wenn er nach der guten Richtung schlägt, sehr wertvoll werden kann. Wenn Jünglinge über die Exerzitien spotten wollten, war er für dieselben entschieden eingetreten. Dieser Wirt hat überhaupt durch seine Stellungnahme, wohl ohne daß er es selbst weiß, viel zum Gelingen beigetragen.

Nach dem Jünglingskurs war das Eis gebrochen und der weitere Erfolg gesichert. Die Ewigkeit hatte mit starken Schlägen an die Tore der Pfarrei gepocht. So laut kann das wohl selbst bei einer Mission nicht geschehen. Da steht der Missionar hoch oben auf der Kanzel und redet wie aus einer fernen Welt zu der großen Menge. Er tritt dem einzelnen nicht so nahe, und mancher drückt sich in die Ecke und fühlt sich fern vom Schuß. Hier sitzt der priesterliche Freund auf dem Rednerpult und spricht von Herz zu Herz. Es geht den einzelnen an. Der Missionar auf der Kanzel ist der Prophet, der mit Donnerwort die Herzen zermürbt, hier in den Exerzitien ist es der milde Heilandsvertreter, der mit überzeugendem Wort als guter Hirt die Schäflein zur Herde zurückträgt. Dazu kommt die intensive Eigenarbeit, für die eben das unbedingt notwendige und durchaus zu verlangende Still-

schweigen Vorbedingung ist. Der Kardinal von Köln sagt in seinem diesjährigen Fastenhirtenschreiben — etwas Besseres als dies ist wohl über Exerzitien nicht geschrieben worden —, „eben darin liegt der besondere Vorzug der hl. Uebungen der Exerzitien, daß der Geist nicht durch vorübergehendes Anhören, sondern durch langes angestrengtes und tiefeindringendes Nachdenken und Betrachten in Verbindung mit Gebet und Erforschung des Gewissens die ewigen Wahrheiten sich innerlich zu eigen macht. Gleichsam im Schweiße ihres Angesichtes soll die Seele ihren Acker bestellen und bearbeiten und dadurch für die Aufnahme des göttlichen Samens vorbereiten. Nur so kann es eine Erneuerung von Grund aus werden, die das ganze Leben wieder in Ordnung bringt. In unser Leben Ordnung zu bringen, ist nämlich, wie St. Ignatius selber sagt, der Exerzitien eigentliches Ziel, und ebenso planmäßig wie folgerichtig suchen sie es zu erreichen." Die fünftägigen, meist über eine Stunde dauernden Vorträge des Exerzitienmeisters — dazu kam in der hl. Messe des Morgens noch eine viertelstündige fortlaufende Belehrung über die hl. Messe selbst — machten den Exerzitanten die Eigenarbeit leicht. Diese packenden markigen Ausführungen mußten noch wie von selbst lange nachklingen wie eine wuchtige Glocke.

Eine wahre Exerzitienbewegung riß wie eine mächtige Woge alles mit sich fort. In jedem Hause gab es von Morgens bis Abends kein anderes Gespräch. Wehe demjenigen, der noch widerspenstig bleiben wollte. Er fand keine Ruhe mehr vor den Aposteln, die auf ihn einstürmten und auch ihn zu gewinnen suchten. Männer, die sich des Mittags noch verschworen, nie und nimmer in das Exerzitienhaus zu gehen, abends waren sie schon dort und nach dem ersten Vortrag froh, den Schritt getan zu haben. Es hieß: wer einmal in die Exerzitien hineingeraten ist, der ist verloren und muß als glückliches Menschenkind wieder herauskommen.

Der Andrang der Frauen war so groß, daß sich die Notwendigkeit herausstellte, gleich in zwei Kurse zu teilen, und auf jeden von diesen fielen 60 Teilnehmerinnen, eigentlich noch zu viel für einen Kursus. Diese Teilung hatte aber ihre Schwierigkeiten, denn alle wollten gleich in den ersten Kursus aus Angst, es könnte ihnen noch etwas dazwischen kommen, sie könnten etwa sterben und so um die Gnade der Exerzitien kommen. Die Kämpfe, die sie wohl noch mit ihren Männern wegen der Teilnahme hatten, wußten sie siegreich zu bestehen. Schlagfertig war manchmal die Antwort auf die Einwände. „Wie, du willst drei Tage lang nichts mit mir schwätzen?" — „Nun, wir haben schon öfter drei Tage lang nichts miteinander geschwätzt, wenn wir uns nämlich gezankt hatten. Da können wir jetzt auch einmal das Gleiche wegen der Exerzitien tun." Die Frauen verstanden es nun wieder, ihre Männer zu gewinnen. Die Zahl der Männer belief sich auf 54. Es erwies sich nun als angebracht, nicht nur für die Frauen, sondern auch für alle andern Stände einen zweiten Kurs einzurichten. Zwar gab's noch schwere Arbeit, die harten Köpfe mancher widerspenstiger Männer und Jünglinge zu brechen, um sie dazu zu bewegen, am zweiten Kursus teilzunehmen. Aber die Mühe war bis auf einige wenige Fälle nicht vergebens, sodaß schließlich nach Beendigung der Veranstaltung aus der ganzen Pfarrei nur etwa 30 Pfarrkinder übrig blieben, die sich von der Beteiligung ausgeschlossen haben. 356 Pfarrangehörige haben die geschlossenen Exerzitien mitgemacht. Für die 14—17jährigen ferner schien ein dreitägiger Kursus nicht ratsam. Manche von den Knaben und Mädchen dieser Altersstufe waren freilich zu den Hauptkursen auf ihre teilweise recht dringenden Bitten zugelassen worden. Für diese Kategorie waren noch 40, darunter etwa 8 Mädchen übrig, die nun aber auch alle an einem für sie eingerichteten Einzeltag teilnahmen. Dieser Einkehrtag wurde mit Vorabend und Nachmorgen ganz in der Art der Exerzitien gehalten. Es stellte sich jedoch heraus, daß für diese unruhigen Geister selbst dieser eine Tag schon schwer zu halten war. Es wäre vielleicht besser gewesen, die Exerzitienzügel noch mehr schleifen zu lassen, indem man diese Jugend-

lichen etwa gegen Mittag auf einige Stunden nach Hause geschickt hätte. Damit soll jedoch keineswegs gesagt sein, daß nicht auch dieser Einkehrtag sehr schöne und erfreuliche Wirkungen gezeigt hätte.

Diese fast vollzählige Teilnahme der Pfarrkinder hatte alle Erwartungen übertroffen. Man konnte ja vorher durchaus nicht wissen, da kaum Präzedenzfälle vorlagen, wie der Gedanke Fuß fassen würde. Man hätte glauben dürfen, selbst wenn aus jedem Stande sich nur etwa 20 hätten bewegen lassen, schon viel erreicht und einen guten Sauerteig in die Gemeinde gebracht zu haben. Gott sei Dank, daß die Wellen über alles Erwarten so hoch schlugen. Sonntag für Sonntag war während der Exerzitienwochen das Predigtthema auf der Kanzel: dringende Einladung zu den Exerzitien. Die Lektion von Epiphanie: „Sion auf! Werde Licht usw." und die herrlichen Paulusepisteln der folgenden Sonntage gaben die schönsten Anknüpfungspunkte und boten auch mannigfach Gelegenheit, Einwände zu behandeln, z. B., um nur einen herauszuheben: „Was der Pater da predigt, das weiß ich schon alles." — „Brüder", sagt der Apostel, „haltet euch nicht selbst für klug — ich sage allen, nicht höher von sich zu denken, als sich geziemt, sondern bescheiden von sich zu denken." Bei hartnäckig sich Sträubenden wurde es auch mit Hausbesuchen versucht, die in manchen Fällen, wo etwa eine Spannung zwischen Haus und Pfarrhaus vorlag, Gelegenheit boten, aufzuklären, die Spannung zu lösen und zu schönen Erfolgen führten. In einem Haus z. B. erklärte der Vater, nachdem die Flut der Vorwürfe vorübergerauscht war und der Himmel sich schließlich klärte, daß er und seine ganze Familie mittun würde, was denn auch geschehen ist. Ja, eine seiner Töchter, die hier verhindert war, fuhr sogar in dieser Zeit nach Leutesdorf, um dort ihre Exerzitien zu machen. Jedoch waren die besten Werber immer die, welche aus den Exerzitien kamen. Als die Männer aus dem ersten Kurs zu Männern sprachen, da streckten auch so ziemlich die letzten die Waffen und kamen zum zweiten Kurs, mag's auch manchem schwerer gewesen sein, den Schritt auf das geistliche Schlachtfeld zu wagen, als im Krieg der Weg in den Schützengraben. War aber der Todesschritt getan, waren die Brücken mutig abgebrochen, dann schlug auch der Wind schnell gänzlich um. Einem Mann, der auch mit vieler Mühe über die Brücke gebracht war, kamen, als er nach dem Einleitungsvortrag nach Hause kam, die Tränen, und als seine Frau ihn nach dem Grunde fragte, schrieb er auf einen Zettel, daß er es so sehr bedaure, daß nicht auch seine beiden verheirateten Brüder, die leider ganz unzugänglich geblieben waren, zur Teilnahme sich entschlossen hätten.

Je länger die Exerzitien sich hinzogen, desto mehr verstummten alle Einwürfe, und um so höher klang das hohe Lied der Begeisterung durch die Pfarrei und klang weiter zu den Familienangehörigen da draußen in der Ferne. Zu den Exerzitien waren auch die auswärts in Dienst stehenden Mädchen, sowie auswärts arbeitende Jünglinge durch Einzelschreiben eingeladen worden. Von ersteren kam der größte Teil, vielfach unter Ueberwindung großer Schwierigkeiten, die seitens der Herrschaft entgegengesetzt wurden, obwohl auch diese eigens angegangen waren. Ja, die Begeisterung und Freude war mit Worten nicht zufrieden, sie schritt zur Tat durch manchmal sogar etwas ungestüme Werbearbeit. Der Freund bot dem noch störrischen Freunde sogar klingenden Lohn, um ihn in die beglückende Einsamkeit zu führen. Ein Vater reiste an seinem Exerzitienschlußmorgen zu zweien seiner auswärts in Dienst stehenden Töchter, um sie für den zweiten Jungfrauenkurs zu holen: „Sie müssen mir auch die Exerzitien machen." Schwestern und Mütter begaben sich zur Vertretung in die auswärtigen Dienststellen, um ihren Schwestern und Töchtern die Teilnahme an den Exerzitien in der Heimat zu ermöglichen. Alles war Feuer und Flamme. Kein Opfer war zu groß. Man kann doch an unser katholisches Volk große Anforderungen stellen. Es zeigt sich stark genug dafür. Drei Tage lang die gewohnte gemütliche Häuslichkeit preiszugeben, seinen Arbeitslohn schießen zu

lassen, drei Tage lang — wie schien das vorher so unmöglich — zu schweigen und den ganzen Tag ungewohnter Weise ernste Vorträge anzuhören und zu überdenken, war gewiß nicht wenig verlangt. Was sollten sie in den drei langen Tagen anfangen? Die Mädchen meinten vor dem ersten Kurs, ob sie nicht ihr Strickzeug mitbringen sollten, um die lange Zeit zu vertreiben — und wie schnell verflogen ihnen in der Tat die Gnadentage. Opfer, ja große Opfer sind gebracht worden. Ein alter Mann schleppte sich auf seinen zwei Krücken herbei und harrte aus trotz der Schmerzen an seinem abgenommenen Bein, Schmerzen so groß, daß er manchmal die Tränen nicht verbeißen konnte. „Ich habe im Krankenhaus sechs Wochen lang Schmerzen gelitten. Da werde ich es jetzt dem Heiland zulieb, der für mich so große Peinen litt, wohl auch drei Tage können." Eine Frau, die sich sehr auf die Exerzitien gefreut hatte, verbrannte sich noch in letzter Stunde den Fuß, sodaß sie nicht gehen konnte. Was tat sie? Sie ließ sich von ihrem Mann durchs Dorf zum Exerzitiensaal und wieder zurück tragen. Bei auswärtigen Firmen Beschäftigte ließen sich für die Tage beurlauben. Sie fanden großes Entgegenkommen, von gehässigen Ausnahmen abgesehen. Ein hiesiges Fabrikunternehmen schloß für die Exerzitientage des Aufsehers den Betrieb ganz, um ihm die Teilnahme zu ermöglichen.

Ja, die Exerzitien fesselten. Am Tage vor dem ersten Männerkurs kam ein Mann und sagte: „Herr Pastor, könnte ich nicht morgen mittag auf eine Stunde nach Haus gehen. Es wird ja nämlich mein Kind getauft, und es kommen all die Verwandten. Da möchte ich doch da sein." Am andern Abend fragte ihn seine Frau: „Warum bist du denn heute mittag nicht gekommen? Du durftest wohl nicht. Er schwieg und nickte nur: „Doch, doch." „Warum kamst du denn nicht?" Er machte eine abweisende Gebärde, es sei viel zu schön gewesen. Allen Ernstes überlegten manche Männer, ob sie nicht an dem zweiten Kurs noch einmal teilnehmen sollten. Ein Mann sagte: „Wenn mir einer ein halbes Stück Wein (600 l) — es sind viele Winzer hier — schenken wollte, wenn ich die Exerzitien nicht mitgemacht hätte, so würde ich ihm sagen: Behalte deinen Wein, ich will dir lieber noch ein Viertel Stück dazu geben. Ich will sie mitmachen." Das war einer von denen, die sich vorher so sehr gesträubt hatten. Er ist ein sehr rühriger Apostel geworden. Eine Frau sagte: „Herr Pastor, ich habe schon viele Freuden in meinem Leben gehabt, ich habe schon mehrere meiner Kinder am Weißen Sonntag zur ersten hl. Kommunion gehen sehen, aber alle Freuden meines Lebens zusammen waren nicht das, was diese Exerzitien mir waren." Aeußerungen, wie: „Das waren die schönsten Tage meines Lebens, das war noch schöner, als mein Weißer Sonntag, das war doch etwas ganz anderes, als eine Mission", und Aehnliches konnte man immer wieder hören. Nicht genug konnten die Leute bei der Schlußfeier der einzelnen Kurse ihren Dank dafür aussprechen, daß die Exerzitien eingerichtet worden seien.

Jeder einzelne Kurs schloß mit der Erneuerung der Taufgelübde und dem „Schwurlied", das der Pater mit den Exerzitanten jedesmal einübte. Dann wurde beim gemütlichen Morgenkaffee der Bann des Stillschweigens gebrochen. Dann kamen auch schon die lieben Kleinen, um den Vater oder die Mutter abzuholen, die sie in den letzten Tagen gar nicht mehr hatten verstehen können. „Mutter", sagte ein kleines Kind, „was ist denn mit dem Vadder, der Vadder ‚mutzt' ja, er schwätzt ja nichts." Jetzt war er doch wieder der gute freundliche Vater, der froh war bei seinen Kindern. Welch liebliches Bild, die glücklichen Väter mit ihren Kleinen auf den Knieen im trauten Männerkreis.

Als der letzte Kurs zu Ende ging, fand als Abschluß der ganzen Veranstaltung eine gemeinsame Abendfeier für alle Exerzitanten in der Pfarrkirche statt. An alle, die nun seine geistlichen Kinder geworden waren, und die ihm ans Herz gewachsen waren, richtete der Pater zum letzten Male seine hinreißenden Worte. Die

schweren Pfeiler der uralten Kirche mögen gestaunt haben, als die Gemeinde das feierliche Treugelöbnis aus so frohem Herzen erneuerte und das „Schwurlied“: „Jesus, Dir schwören wir der Treue heil'gen Eid, für Zeit und Ewigkeit“ mächtig durch die hohen Kirchenhallen brausten. Während die Leute nach Haus gingen, läuteten ihnen die Friedensglocken nach, zu verkünden: „Friede hast du jetzt mit deinem Gott, Frieden, süßen Frieden in deinem Herzen und Gottesfriede — Treuga dei — ist jetzt auch in der Gemeinde.“ Und mit dem Glockenklang werden wohl die Friedensengel Gottes über das Dorf geschwebt sein.

Gewaltig waren die Wirkungen, die sogleich zutage traten. Die Exerzitien hatten mächtig eingeschlagen. Feindschaften verschwanden, Prozesse wurden abgebrochen usw. Die Dorfbewohner ließen in ihren Bemühungen nicht nach, bis herrschende Mißstände beseitigt, in Unfrieden und Trennung lebende Eheleute wieder geeint waren. Paradiesisch schön, so versichern die Leute, ist das Leben in den Familien, wo Vater und Mutter, Söhne und Töchter alle die Exerzitien mitgemacht haben. Warmes religiöses Leben blühte sogleich in den Familien und im Dorfe auf. Beim ersten Glockenschlag steht in der Wirtschaft alles auf, den Engel des Herrn zu beten zur höchsten Verwunderung zufällig gegenwärtiger Fremder. Es gibt wohl kein Haus, wo nicht das Abendgebet gemeinschaftlich verrichtet wird, und der Vater betet vor. Kaum war der Vater aus den Exerzitien heimgekommen, so trat er sogleich sein Amt an und betete das Tischgebet vor. Die kleinen Kinder sahen wohl verwundert zum Vater auf. „Mutter, was ist denn mit dem Vater? Der Vater betet ja vor.“ Ein ihnen ungewohntes Schauspiel. Zuerst kam es wohl noch etwas zitterig heraus, sagte eine Frau von ihrem Mann. Nach Tisch ging's aber schon ganz kräftig.“

Die Sonntagsfrühmesse gestaltete sich zu einer regelmäßigen Festfeier. In geschlossenen Scharen traten zuerst die Jünglinge, dann die Männer, dann die Jungfrauen und dann die Frauen heran an die Kommunionbank. Ein Mann oder Jüngling betete vor und zwei bärtige Männer knieten als Meßdiener am Altar. Alle hielten die aloysianischen Sonntage. Auch an den Werktagen blühte der Sakramentenempfang, auch seitens der Männerwelt. Selbst die wenigen, die allen Einladungen hartnäckiges Sträuben entgegensetzten und allen Bemühungen, sie zu gewinnen, zum Trotz sich ausgeschlossen haben, konnten sich dem Einfluß nicht entziehen. Heilige Luft wehte im Dorfe. Auch sie wurden in den Bann der Ewigkeitsgedanken gezogen. Ein Mann — Nichtteilnehmer — hat nach langen Jahren, gezogen durch das Beispiel der Gemeinde, den Weg zur Kommunionbank wiedergefunden. Manche bereuen es schon bitter, daß sie zurückgeblieben sind. Vielleicht würde, wenn es möglich wäre, noch einmal Kurse einzurichten, der ganze Rest auch noch kommen. Selbst diese fingen an, Lebensmittel zu bringen und Gaben an Geld zu spenden. „Habe ich auch nicht mitgemacht, so will ich doch zu den Unkosten beitragen.“ Die Leute brachten nämlich in immer reicheren Mengen unaufgefordert Lebensmittel aller Art herbei, wodurch die Barauslagen schon ganz erheblich herabgedrückt wurden. Eines Tages nach den vier ersten Kursen, da die Erkenntnis von dem hohen Wert der Exerzitien sich schon durchgerungen hatte, ließ die Zivilgemeinde zwei Klafter Holz fix und fertig kleingemacht in den Pfarrhof fahren. Freiwillige hatten es gern aus dem Wald herbeigefahren, willige Hände das weitere besorgt. Der im Dorf mit der Einkassierung der Gelder für den elektrischen Lichtverbrauch betraute Mann erhob von jedem Haushalt aus eigenem Antrieb 10 Pfg. Uebergebühr für den durch die Exerzitien verbrauchten Lichtstrom. Aus eigenem Antrieb hielten die Leute Geldsammlungen ab, und wenn auch bis jetzt die Kosten noch nicht ganz gedeckt sind, so läßt sich der Rest wohl auch noch aufbringen.

Werden die Früchte der Exerzitien nun auch wohl dauernde sein? Wird nicht, wie es so oft bei Missionen geht, der Wind der Welt den guten Samen verwehen? Ich glaube nicht. Zu tief greifen die Exerzitien in das Menschenherz hinein. Für

einen sehr großen Teil werden — das ist zu hoffen — diese Tage richtunggebend für das ganze spätere Leben geworden sein und den ganzen Menschen für immer auf eine feste Grundlage gestellt haben. Gewiß, der böse Feind wird auch wieder seinen Unkrautsamen zu säen versuchen. Das: „Tene quod habes" gilt es nun zu fördern. Gut wäre es, wenn auf einmal zu gleicher Zeit in ähnlicher Weise von Coblenz bis Bingen die ganze Bevölkerung erfaßt werden könnte. Dann hätte ein Ort am andern Halt und ein Leben, wie bei den ersten Christen könnten wir am Rhein wieder erleben. Was aber kommen mag — deus providebit! Machen wir uns keine schwarzen Zukunftsgedanken, sondern freuen wir uns jetzt über das Gute, das geschaffen worden ist, und suchen wir es nach Kräften zu erhalten. Dazu möge Gott, der das Unternehmen sichtlich gesegnet und seine Gnade in reichen Strömen in die Pfarrei ergossen hat, auch weiterhin seinen Segen geben. Das Gute nicht gleich wieder verfliegen zu lassen, zu diesem Zweck wurden die Jünglinge und auch die andern Stände noch während des Verlaufes der Exerzitienwochen an freien Abenden zu gemütlichen Zusammenkünften, denen ein tiefer religiöser Einschlag gegeben wurde, eingeladen, und ernste Worte aus dem Munde des Exerzitienmeisters wurden zu ihren Herzen gesprochen. Möge es gelingen, durch weitere Veranstaltungen den Erfolg der Exerzitien festzuhalten. Jedenfalls haben sie sich als ein außerordentlich wirksames und durchschlagendes Mittel für die Pfarrseelsorge erwiesen, das wohl durch nichts anderes ersetzt werden kann. Es mag sein, daß Exerzitien in eigenen Exerzitienhäusern, wo der einzelne den Verhältnissen des Alltagslebens ganz und auch für die Nacht entrückt ist, noch tiefer eindringen, aber mit dieser Methode können nur verhältnismäßig sehr wenige erreicht werden, während durch die geschlossenen Exerzitien in der Heimatpfarrei selbst, wie sie hier stattfanden, es möglich war, einer ganzen Pfarrei die großen Segnungen der Exerzitien des hl. Ignatius zugänglich zu machen. Es erfüllte sich das Wort: „Emitte spiritum tuum et creabuntur, et renovabis faciem terrae."

Welch ein Segen sind doch die Exerzitien für die Gemeinde gewesen! Welch blühende Saat ist da aufgegangen! Schön ist es jetzt in Oberheimbach! Am Schluß der Exerzitien kannte man die Leute vielfach gar nicht mehr wieder und hätte fragen mögen: „Ist das wirklich noch derselbe Mann", und man möchte auch fast fragen: „Ist das noch dieselbe Pfarrei?" Mit ganz anderm Vertrauen kamen die Pfarrkinder jetzt mit den Angelegenheiten ihrer Seele zu ihrem Seelsorger, und er konnte sich so recht wie ein Vater unter seinen Kindern fühlen, und man möchte jedem Pastor etwas Aehnliches für seine Pfarrei wünschen, wie diese wunderwirkenden Pfarrexerzitien. Es ist zu verstehen, wenn der Hl. Vater sagt: „Wir wünschen dringend, daß die Exerzitien, die der hl. Ignatius wie auf Eingebung von oben in der Kirche eingeführt hat, immer weitere Verbreitung finden."

Der Pater, der die Exerzitien leitete, war aber auch der rechte Mann dazu. Ein Mann ganz nach dem Herzen Gottes, unermüdlich in seiner apostolischen Arbeit, einzig durchdrungen von dem Verlangen, die unsterblichen Seelen nun auch wirklich ganz für ihren Gott zu gewinnen. Kein Wunder, daß ihm alle so großes Vertrauen schenkten und ihn so tief in ihr Herz geschlossen haben. Bei seinem Abschied läuteten die Glocken, und die Leute bildeten durch die Dorfstraße Spalier. Es war wohl eine ähnliche Stimmung, wie einst bei den ersten Christen, von denen der hl. Paulus bei seinem Abschied sagte, daß sie bereit gewesen wären, sich ihm zuliebe die Augen auszureißen.

In der ganzen Gegend gibt es jetzt keinen glücklicheren Ort, als das kleine liebe Oberheimbach.

MITTEILUNGEN

Rechtsfrieden

Von Professor Dr. Joseph Lenz.

Zu einer Zeit, wo so viel um den äußeren Frieden gerungen und für einen oft unerfreulichen Pazifismus gearbeitet wird, ist es sicherlich am Platze, immer wieder auf die Aufgabe hinzuweisen, die es an erster Stelle zu lösen gilt und am ehesten zu lösen gelingt, den innern Frieden unter den eigenen Volksgenossen. Ich denke da nicht nur an Bannung des politischen Kampfes der Parteien, in dem gewiß kostbare nationale Kräfte vergeudet werden, nicht bloß an Behebung der wirtschaftlichen Konflikte, die nur zu oft aller christlichen Gerechtigkeit und Liebe Hohn sprechen, ich denke vor allem an Tilgung der Rechtsstreitigkeiten und der Prozeßsucht, die verhängnisvoll bis in die kleinsten Gemeinden und die nächsten Verwandtschaften hineinspielen und denen wir so viele kostbare Güter materieller und geistiger Natur geopfert sehen. Stets sind ja Zeitverlust, Aufregung und Ärger, nicht selten auch Armut, Erbitterung, Haß, Rachsucht, Krankheit, Familienzerrüttung, vielleicht sogar Meineid und andere Verbrechen Begleiterscheinungen und Folgen von Rechtsstreit und Prozeß. Wieviel physisches und moralisches Elend erwächst allein aus den ins Unglaubliche sich vermehrenden Ehescheidungsprozessen. Es gibt wohl keinen, der nicht schon in unmittelbarster Nähe erschreckende Beispiele des verlorenen Prozesses erlebt hätte, und selbst der Sieger wird kaum seines Sieges froh.

Deshalb verdient das „Rechtsfriedensproblem" das Interesse und die „Rechtsfriedensbewegung" die Förderung jedes wahren Volksfreundes. Diese Aufgabe, die in den ersten Kriegsjahren eine Reihe Personen zumal aus dem Juristenstande in einer Vereinigung von „Freunden des Güteverfahrens" unter Justizrat Lütkemann (Hannover) zusammenführte, so recht weiten Kreisen ins Gewissen gerufen und eine starke Bewegung im Sinne der Schlichtung, des Güteverfahrens und der Erziehung zum Rechtsfrieden ins Leben gerufen zu haben, ist vor allem das Verdienst des Bonner Rechtsanwaltes Felix Joseph Klein, der seit 1915, wo er außer einer kleinen Schrift „Friedensjustiz und Presse" zahlreiche Aufsätze, z. B. im Hochland, der Allgemeinen Rundschau, der Sozialen Kultur, der Kölnischen Volkszeitung, auch im Pastor bonus veröffentlichte, unermüdlich in Wort und Schrift für den Rechtsfriedensgedanken geworben hat. Fast alle größeren Zeitungen und Zeitschriften brachten im Laufe der Jahre eindringliche diesbezügliche Aufrufe an Juristen, Lehrer, Geistliche und überhaupt an alle Volkskreise, denn jeder kann bisweilen ein versöhnendes Wort sprechen und so dazu beitragen, Rechtsstreitigkeiten zu schlichten, drohende Prozesse und Strafanzeigen zu verhindern oder erfolgte gütlich beizulegen. In Lehrerkreisen fand die Idee verständnisvolle Aufnahme, und zwei Lehrer, Schülter und Zopes gaben in eigenen Schriftchen Anleitung und Anregung zu ihrer Verwirklichung in den Gesinnungsfächern der Schule. Von Geistlichen griff unter andern P. Christ S. J. im Juniheft der „Stimmen der Zeit" 1923 den Gedanken auf. Im letzten Aprilheft der „Seelsorge" S. 15—21 richtet Klein unter dem Titel „Rechtsfrieden und Seelsorge" einen warmen Appell an den Klerus, in der Allgemein- und Einzelseelsorge sich doch die Erziehung zur Rechtsfriedensgesinnung angelegen sein zu lassen, eine Bitte, die es wohl verdient, an die Leser des Pastor bonus weitergeleitet zu werden. Ich tue es mit den Mahn-

worten des hl. Paulus I Cor. 6, 5—7: „Zu eurer Beschämung schreibe ich es. So gibt es denn keinen Weisen unter euch, der zwischen seinen Brüdern als Schiedsrichter walten könnte? Statt dessen führt ein Bruder mit einem andern einen Rechtsstreit und zwar vor Ungläubigen. Es ist überhaupt schon ein Mangel an euch, daß ihr miteinander Streitigkeiten habt."

Grundsätzliches und Praktisches über Paramente

Wie bei jeder Heiligtumskunst, so soll auch in der Paramentik der Wahlspruch gelten: „Das Beste für das Höchste." Schon im profanen Kunstgewerbe unserer Jahrzehnte wird viel wahre Wertarbeit geleistet und auch verlangt. Da darf das kirchliche Kunstgewerbe gewiß nicht zurückstehen.

In unserer Zeit der Verarmung ist es doppelt notwendig, daß wir uns bei der Neubeschaffung von Paramenten von den richtigen Grundsätzen leiten lassen. Einige derselben darzulegen, ist der Zweck dieser Ausführungen.

Vielfach ist bei uns die Ansicht verbreitet, ein kirchliches Gewand sei umso schöner und künstlerischer, je mehr und je prunkvolleren Schmuck es habe. Auf Form und Stoff des Kleides achtet man kaum. Und doch ist die Verzierung nicht die Hauptsache; das Wichtigste für eine wahrhaft künstlerische Wirkung ist: schöner, gediegener Stoff und eine würdige Form. Denn die Casel — wie Pluviale und Dalmatik — muß vor allem ein G e w a n d sein. Daher sollte man die große Caselform bevorzugen, welche sich der ursprünglichen Form dieses Gewandes am meisten nähert. Sie umgibt, besonders bei weichfallender Seide, den Priester als wirkliches Kleid. Nicht nur vom künstlerischen, auch vom religiösen Standpunkt aus ist die große Form vorzuziehen. In dem Gebet, mit welchem der Bischof bei der Priesterweihe die Anlegung der Casel begleitet, wird sie als Sinnbild der Liebe bezeichnet. Dieselbe Bedeutung verknüpfen fast alle mittelalterlichen Liturgiker mit diesem Gewande. Berthold von Regensburg erklärt die Casel als Sinnbild „der großen und ganzen minne, die unser herre zuo de menschen hat". Vergl. Braun S. J., Liturgische Gewandung im Orient und Okzident, Seite 718. Wenn also die Casel Symbol der Caritas Christi ist, so dürfen wir bei ihrem Stoff weder bezüglich seiner Güte noch seiner Menge sparen. Es dürfte auch wenig bekannt sein, daß Seine Heiligkeit Pius X. um die Zeit des Wiener Eucharistischen Kongresses Dr. Heinrich Swoboda bei einer Audienz ausdrücklich den Auftrag erteilte, möglichst für die Verbreitung der großen, alten Form der Casel einzutreten. Siehe Textilparamente, Wien 1920, Verlag Flemmich's Söhne. Seite 5. Stehen daher nur geringe Mittel zur Verfügung, so verzichten wir lieber auf Stickerei als auf guten Stoff und schönen Faltenwurf. Ein Gabelkreuz von andersfarbigem, doch harmonisierendem, oder von hellerem oder dunklerem Stoff wie die Casel, wirkt auch ohne Schmuck künstlerisch. Oder man kann den Caselstoff durchgehen lassen und das Gabelkreuz nur durch Goldbörtchen markieren. Sollten es aber die Umstände verlangen, daß man sich mit der kleinen sogenannten römischen Caselform begnüge, so sehe man zu, daß der Schnitt möglichst würdig sei; die Rückenbreite nicht unter 80 Zentimeter, die Länge reichlich. Das Zwischenfutter muß fortbleiben, damit auch dieses Gewand weich über die Schultern falle. Auf solche römische Caseln sollte kein Kreuz von anderem Stoff kommen. Alles sollte vom selben Stoff, das Kreuz am besten nur durch Borten markiert sein. Sonst wirkt das Ganze zerstückelt, da die Stoffteile neben dem Kreuz zu klein sind, um noch als Hauptsache, als Gewand, zur Geltung zu kommen. Am schönsten ist bei der sogenannten römischen Casel auch die römische Bortenverzierung: kein Kreuz, sondern vertikale Linien; aber wenn Stickerei, dann über das ganze Gewand. Vgl. Textilparamente, Wien 1920 Seite 19 und 20.

In der Stickerei, als Verzierung der Paramente, soll alles Prunken mit unechtem Material, besonders mit unechtem Stickgold und unechten Steinen, vermieden werden. Falscher Prunk paßt am wenigsten ins Gotteshaus. Überhaupt darf die Stickerei nicht übermäßig das Auge auf sich ziehen; darf das Gewand nicht zu einem Schaustück oder gar zu einer Art von Plakat machen. Hierauf ist besonders bei der Pluvialcappa zu achten. Eine Cappa vom Stoff des Pluvials mit Borten, Fransen und eventuell noch gestickter Bandbordüre wirkt künstlerischer als die meisten gestickten, dazu oft brettartig gesteiften Pluvialschilder. Hier könnte manches Geld gespart werden zu Gunsten der künstlerischen Wirkung. Die Stickerei soll die Melodie der Gedanken und Stimmungen der Kirche, die in der Farbe des Gewandes schon angeklungen ist, aufnehmen und in ihrer Art weitersingen. Das kann sie so schön mit unseren alten, ewig neuen Symbolen, die in der Liturgie in nahezu unerschöpflichem Reichtum zu finden sind. Symbole vermögen das übernatürliche, Unfaßbare viel besser anzudeuten als figürliche Darstellungen Christi und der Heiligen. Auch lassen sie sich besser als Ornament und mit Ornament verarbeiten.

Das wichtigste priesterliche Untergewand, die Albe, fordert vor allem zwei Berücksichtigungen: einen guten Schnitt und Wahrung des Charakters des Leinens. In den letzten Jahrhunderten hat die Albe vielfach von der schönen und praktischen Form, die sie im Mittelalter hatte, eingebüßt. Wir besitzen aber noch zahlreiche mittelalterliche Albenschnitte und haben es daher leicht, auf alte schöne Formen zurückzugehen.

Was die Albenverzierung betrifft, so dürfte vor allem die Spitze zu beanstanden sein. So schön und kunstvoll die Spitze an sich, vor allem die echte, handgearbeitete, sein mag, an die Albe paßt sie nicht. Das Kräftige, Haltbare des Leinensaums hebt sie auf und macht ihn im Gegenteil höchst unsolide. Aber auch die ganze Albe macht sie unwürdig und unmännlich. Können wir uns die feierliche Prachtkleidung des alttestamentlichen Hohenpriesters, oder die weißen Leinenkleider der Leviten, oder selbst die Kultkleidung eines heidnischen Opferpriesters mit Spitzen verziert denken? Wir müssen hier zugeben, die Spitze ist unvereinbar mit dem Ernst und der Würde solch sakraler Kleidung. Mehr noch, möchten wir erst Christus dargestellt sehen in einer Albe, die halb Spitze ist, oder in einem Spitzenröckel? Er ist der Hohepriester, das Vorbild seiner Priester. Er hat ihnen ein Priestertum geschenkt, das erhaben ist über alles Frühere. Das soll aber auch in der Kultkleidung zum Ausdruck kommen. Wir sollten uns zur richtigen Beurteilung von Paramenten jedesmal fragen: Möchte ich Christus damit bekleidet sehen? Das würde uns vor manchem Fehler bewahren.

Das Schönste an der Albe ist das Leinen selbst, seine weiße, seine keusche Festigkeit. In seinem langen, leidvollen Werdegang vom unscheinbaren Flachs bis zur schneeigen Leinwand ist es uns ein Symbol. Das drückt auch das Gebet bei der Anlegung der Albe aus: Läutere mich, o Herr, und reinige mein Herz, auf daß ich, weißgewaschen im Blute des Lammes, die ewigen Freuden genießen möge. So verstehen wir auch die kirchliche Vorschrift, daß die Albe den Priester bis zu den Füßen verhüllen soll: größtmögliche Reinheit soll ausgedrückt werden. Darum sollte man sich nicht scheuen, unter Umständen eine Albe auch ganz ohne Verzierung zu lassen. Sie wird auch so schön und würdig wirken. Wird aber die Albe verziert, so muß dabei der Charakter des Leinens gewahrt werden. Eine kräftige, weiße Leinenstickerei in strenger Stilisierung, über dem Saume angebracht, wird, wenn sie auch keine große Fernwirkung hat, die Albe ganz als „Albe“ und als Sakralgewand betonen. Dazu wird diese Weißstickerei den Vorzug unverwüstlicher Haltbarkeit sowohl bezüglich des Zerreißens als auch des Waschens haben. Die farbigen Bordüren hatten bisher einen großen Nachteil: sie vertrugen

meist das Waschen schlecht. Darum konnten sie nicht dem Gewande organisch eingearbeitet, sondern ihm nur angeheftet werden, was den künstlerischen Wert der Albe beeinträchtigte; abgesehen von der Umständlichkeit des Abtrennens und des besonderen Waschens dieser Borten, wobei trotz aller Vorsicht die Farben manchmal ausbluteten. Gottlob bestehen hier durch die neuen Indanthrenfarben bessere Aussichten für die Zukunft; denn indanthrengefärbte Stoffe und Garne vertragen in der Wäsche das Kochen und Bleichen. Nun steht nichts mehr im Wege, den Alben künftig farbige Stickereien einzuarbeiten oder Streifen von indanthrengefärbtem Leinen einzusetzen und dieses mit leinenen Weißstickereien zu schmücken. Bezüglich der Schönheit verschiedener Indanthrenfarben bleibt ja noch manches zu verbessern.

Im Anschluß an die Albe möchte ich noch ein Wort über die leinenen eucharistischen Paramente sagen. Hier wird oft gefehlt, nicht aus Mangel an gutem Willen, sondern aus Unkenntnis der rechten Grundsätze. Man will z. B. eine Palla besonders schön arbeiten und besticht sie mit Gold oder imitiert mit feinster Haarseidenstickerei eine figürliche Federzeichnung. Man vergißt die Forderungen nach Zweckmäßigkeit und Materialgerechtigkeit. Goldstickereien, ebenso farbige Seidenstickereien, die das Waschen schlecht vertragen, eignen sich nicht zum Schmuck der leinenen Kelchwäsche. Im Gegenteil muß sie leicht zu waschen sein; denn Reinheit ist hier erstes Erfordernis. Dem Material des Leinens entspricht keine gestickte Federzeichnung. Denn das Leinen ist kein Papier, sondern ein Gewebe und will als solches behandelt werden. Zu den eucharistischen Leinenparamenten paßt in jeder Hinsicht am besten leinene Weißstickerei in strenger Stilisierung. Sie ist die künstlerischste. Jeder Kenner der textilen Kunst wird dies bestätigen. (Man denke an die alten Brauttaschentücher mit ihren kunstvollen Weißstickereien.) Sie ist die dankbarste und haltbarste, vorausgesetzt, daß jede Art von Durchbruch vermieden wird. Dieser wäre ganz zweckwidersprechend. Welche feine Reliefwirkung haben dichte Weißstickereien! In jeder Wäsche werden sie noch schöner, besonders wenn sie mit Leinengarn ausgeführt sind. Das Diskrete dieser weißen Stickereien deutet auch am besten die Ehrfurcht vor dem Heiligen an. Reinheit, schweigende Ehrfurcht und Liebe: diese drei sollen in den eucharistischen Paramenten zum Ausdruck kommen.

Generalversammlung der Görresgesellschaft in Trier vom 19. bis 23. September 1925

Samstag, den 19. September: 10 Uhr: Vorstandssitzung. — 3 Uhr: Vorstands- und Beiratssitzung. U. a. Vortrag des Prälaten Prof. Dr. Schreiber (Münster): „Deutsche Hochschulkultur und Katholizismus". — 8 Uhr: Zwangloses Beisammensein im Weißen Saal des Kathol. Bürgervereins.

Sonntag, den 20. September: 9 Uhr: Pontifikalamt im Dom. — 11 Uhr: Erste allgemeine Versammlung. Begrüßungen und Ansprachen. Vortrag Prof. Dr. Steffes (Nymwegen): „Katholizismus und Wissenschaft." — ¼4 Uhr: Sitzung der Arbeitsgemeinschaft der theologischen Fakultäten. — 8 Uhr: Festabend mit Vortrag des Stadtbibliothekars Prof. Dr. Kentenich (Trier) mit Lichtbildern: „Trier in Geschichte und Kunst." (Großer Saal der Treviris.)

Montag, den 21. September: 8 Uhr: Seelenamt für die verstorbenen Mitglieder (Matthiasbasilika). Dann Führung durch die Benediktinerabtei St. Matthias. — Von 10 Uhr an Sektionssitzungen vormittags und nachmittags. — 8 Uhr: Vortrag von Prof. Dr. Hermann Junker (Wien): Weltanschauungsfragen bei den Ägyptern.

Dienstag, den 22. September: 8 Uhr: Hl. Messe im Bürgerhospital Irminenfreihof. — 9 Uhr: Sektionssitzungen. — 4 Uhr: Zweite allgemeine Sitzung. Abt Dr. Ildefons Herwegen: Die Geisteshaltung des Mysterienkultes und ihr Wandel im Mittelalter. Nachruf von Dr. Hoeber (Köln): „Zur Erinnerung an Hermann Cardauns." Referat über Gründung einer literaturwissenschaftlichen Sektion. Berichte über die Institute und Sektionen. — 8 Uhr: Gemütliches Beisammensein der Mitglieder der Görresgesellschaft und der kath. Studentenverbände, C. V., K. V. und U. V. aus Trier und seiner weiteren Umgebung auf dem Weißhaus. Mittwoch, den 23. September: Wissenschaftliche Exkursion nach Cues: Vortrag von Prof. Dr. Jos. Lenz (Trier): „Nikolaus von Cues".

Historische Sektion: Professor Bihlmeier, Tübingen: Die Bedeutung des Konzils von Nicäa. — Professor Schuler, Trier: Die Christianisierung der Rheinlande. — Professor Wagner, Freiburg/Schweiz: Morgen- und Abendland in der Musikgeschichte. — Privatdozent Lortz, Würzburg: Die Leipziger Disputation von 1519. — P. J. Grisar S. J., München: Die Entstehung der Gesamtausgabe der Görreswerke. — Professor Finke, Freiburg i. Br.: Die Anfänge des Historischen Jahrbuches. Zur Erinnerung an Georg Hüffer.

Philosophische und Historische Sektion: Professor Geyser, München: über Wesensschau und Eidos. — Professor Behn, Bonn: über Phänomenologie und Abstraktion. — Professor Grunwald, Regensburg: Gesetzmäßigkeit in Seelenleben und Erziehung. — Professor Horten, Bonn: Weltanschauungsbildungen in der islamitischen Mystik. — Professor Weiler, Trier: Das pädagogische Institut in Trier.

Sektion für Rechts- und Sozialwissenschaft: Professor Carl Schmitt, Bonn: Staat und Souveränität im Zeitalter des modernen Imperialismus. — Professor Nottrap, Bonn: Kulturgeschichtliches aus dem deutschen Diasporakirchenrecht des 17. und 18. Jahrhunderts. — Sektionsrat Dr. Hefel, Wien: Staat und Kirche in der Schweiz.

Sektion für Altertumskunde: Professor Dölger, Münster: Der Kampf mit den Götzen, eine Auseinandersetzung zwischen Christentum und Heidentum in der häuslichen Andacht. — Professor Keune, Trier: Zur ältesten Baugeschichte der Stadt Trier. — Professor Baumstark, Bonn: über den frühen Islam. — Professor Drerup, Nymwegen: Zu Herodots Kompositionsprinzip.

Kunstwissenschaftliche Sektion: Professor Neuß, Bonn: Die Prachtbibel des Thomas von Kempen. — Prinz Johann Georg von Sachsen: Einflüsse der deutschen Nazarener auf die italienische Kunst. — Professor Reiners, Freiburg/Schweiz: Probleme rheinischer Kunstgeschichte.

Mathematisch-naturwissenschaftliche Sektion: Professor A. Gockel, Freiburg/Schweiz: Die Ewigkeit des Weltgebäudes im Lichte der neueren naturwissenschaftlichen Forschung. — Professor J. Hopmann, Bonn: Der Bau des Weltalls. — Professor Sierp, München: über die Reizbarkeit der Pflanzen. — Privatdozent P. Rahm O. S. B., Freiburg/Schweiz: Das Problem des Todes. — Privatdozent A Müller, Bonn: Raum, Zeit, Materie. — Fr. Rob. Stein: Görres in der Naturwissenschaft.

Die Sitzungen finden statt, wenn nichts anderes angegeben ist, im bischöflichen Priesterseminar und im Friedrich-Wilhelm-Gymnasium. Die Führungen werden vor Beginn der Versammlungen bekanntgegeben. Wegen Unterkunft wende man sich an Professor Johann Lenz, Priesterseminar, mit Angabe ob Privatwohnung oder Gasthof. Während der Tagung befindet sich eine Auskunftsstelle im Verkehrsbüro gegenüber dem Hauptbahnhof und im Priesterseminar.

Freiburg i. Br. Professor Finke.

Trier Professor Johann Lenz.

Ein Verzeichnis der Himmeroder Kirchenschätze a. d. Jahre 1700

Von Dr. Karl Wilkes.

Das Staatsarchiv zu Coblenz bewahrt unter den zahlreichen die Abtei Himmerode betreffenden Aktenstücken einen Band Küstereirechnungen aus den Jahren 1647—1765 auf, dem ein Verzeichnis der im Jahre 1700 vorhandenen Kirchenschätze vorgeheftet ist.[1]) Dasselbe beansprucht schon aus dem Grunde unser Interesse, weil es nach den andauernden Kriegsstürmen des 17. Jahrhunderts, von denen Himmerode, wie so manches Kloster und Stift des Trierischen Erzbistums, stark in Mitleidenschaft gezogen wurde[2]), angelegt worden ist. Die einleitende Notiz besagt: „Anno 1700, 5. III., nach erhaltenem Frieden seindt die Corallen und andere Cimelia (Kleinodien) pro ornatu imaginis B. M. V. in folgende Ordnung gebracht und die übrigen Kostlichkeiten der Kirchen von newem verzeichnet und superiori custori im Beysein R. P. Henrici Brandt, Prioris, und R. P. Benedicti Flesch, senioris conventus, überleibert worden."

Zu den Kostbarkeiten des Bildes der Mutter Gottes gehörte hauptsächlich eine Reihe von Rosenkränzen, die entweder aus „Achat oder Fleckensteinen" verfertigt oder aber nachfolgenden Beschreibungen entsprechend[3]) gearbeitet waren:

1. „Ein Roßenkrantz von großen Corallen, hatt zehen Gesetz, jedes Gesetz von 20 Granen (Körnern), und seindt die Gesetz von 12 silbernen, vergüldeten (Pater-) Nosterkörnern unterscheiden, hatt 10 Beyzeichen von Agnus-Dei-Creutzgern und allerhand silbern Gehänge."
2. „Ein Roßenkrantz von großen Corallen, hatt 14 Gesetz, jedes 20 Granen, und seindt die Gesetz mit 14 silbernen, vergüldeten Nosterkörnern separiert, hat 14 Beyzeichen von silbernen Kreuzen und Medalien." (Bl. 1r.)

Von weiteren Schmuckstücken des Marienbildes seien folgende erwähnt: „Item an einer rothen Schnur ein große vergölte Agnus dei sambt 7 numismatibus (Münzen), deren eins Caroli V. von Gold." (Bl. 3v.)

„Noch an einer rothen Schnur ein großes vergöltes mit Perlen besetztes numisma Adams und Evas, mit noch 2 andern vergölten Medalien und einem güldenen Kreutzgin, so anno 1699 ad statuam B. M. V. verehrt worden" (Bl. 3v).

Auf Blatt 4r der Liste folgende „Nota": „daß die alte Kron pro statua B. M. V. von vergültem Silber und Perlen unbrauchbar und daher 2 ander Kronen von Perlen und Edelgesteinen pro imagine eadem et puero Jesu seint gemacht werden ex deposito P. Nicolai Hees[4]) anno 1689—90 und dann ein newer Rock mit göldenen Blümlein und großen silber-vergölten Spitzen ex eodem deposito."

Den 2. Teil des Schatzverzeichnisses bildet eine genaue Aufzählung des

---

[1]) St. A. Koblenz, Abt. 96, Fasc. 13; von den 348 Bll. nimmt das Schatzverzeichnis einschließlich eines minder wichtigen ‚Inventarium substantiae ecclesiae' 10 ein.

[2]) Vgl. N. Heesius, Manipulus Hemmenrodensis, Köln 1641, S. 66; Marx, Erzstift II 1, S. 552 ff.; Kentenich, Trier, S. 523 f.

[3]) Aus der großen Zahl der beschriebenen Rosenkränze hier zwei Musterbeispiele. Die besonders große Verehrung der Mutter Gottes in Himmerod ist ein Charakteristikum des Zisterzienserordens überhaupt. Hat das Marienbild vielleicht in der heute als Wallfahrtskapelle erkannten, bislang irrtümlich als Abtkapelle angesprochenen Kapelle rechts vom Eingang in die Kirche Himmerods seinen Platz gehabt? Diese gotische Kapelle dürfte das um 1300 von dem Ritter Gerhard Gelincks von Bruch erbaute ‚sacellum basilicae monasterii adiunctum' sein, in dem neben andern Adligen der Stifter († 1317) ruhte.

[4]) Heesius stammte aus Trier. Wer kann über die Familie Aufschluß geben?

„Silbergeschirrs (Bll. 5 ff), aus der Folgendes wiedergegeben sei:

1. 1 silb. ganz vergöldete große Monstranz;
2. 1 silb. vergöldetes Ciborium;
3. zum täglichen Gebrauch in der Kirche 12 gemeine silber-vergölte Kelch und Patenen mit ihren Löfflein;
4. 3 größere mit Patenen u. Löfflein;
5. 2 Kelch in sacello abbatis (Abtkapelle) nebst ein ander großen, so 1698 gemacht worden;
6. Extra: je 1 Kelch zu Trier (Bernhardskapelle) sowie in den Hofkapellen zu Siebenborn (Kr. Wittlich), Urzig, Briedel (Kr. Zell), Pommern [5]) (Kr. Cochem), Rohr (Rohrerhöfe bei Coblenz), Coblenz und Andernach;
7. 3 Paar Messen-Käntger u. 2 silb. Teller;
8. 1 Paar Messen-Käntger u. 1 groß Lawoir;
9. 1 silb. Kreuz, so in den Prozessionen vorgetragen wird und a° 1523 von Hrn. Joanne de Sigorrgh (?) gegeben worden;
10. 1 silb. Weywasserkesselein mit silb. Stab;
11. 2 silb. Thuribula mit navicula und cochleari (Rauchfässer mit Schiffchen und Löffel);
12. 2 silb. Stäbger, so in processione ven'is sacramenti getragen werden;
13. 1 hohes Kreutz aus Ebenholz mit silb. Krucifix u. anderem am Fuß aus Silber schön gearbeitetem Zierath und lamina [6]), ex dono D. Matth. Arnoldi a Clarstein, Sacrae Caes. Majest. Consiliarius (!), a° 1629;
14. 2 silb. schöne Lüchter ex pio legato P. Ludovici Boten, a° 1687;
15. 1 silb. Ampel, gefertigt 1682, wiegt 4 lib., 19 loth;
16. 2 missalia ordinis, deren eins in rothem Sammet eingebunden u. mit silberner erhabener und durchbrochener Arbeit beschlagen, das ander in Carduanleder eingebunden und mit Silber in glatter Arbeit beschlagen ist;
17. 1 römisch Missale, in Carduan gebunden und mit starken silbernen Krampen beschlagen;
18. 1 silbernes an etlichen Orthen vergöltes und mit Steinen versetztes Brustbild [7]), worin Caput S. Euphemiae behalten wird;
19. 2 silb. Arme, davon der rechte a° 1699 newgemacht worden und bracchium S. Valeriani begreifft, der ander eodem (anno) zugleich repariert worden u. begreifft Reliquien S. Agnetis, virg. et. martyr.;
20. 2 kleine silb. vergöld. Monstranzen (mit Reliquien);
21. 1 kleines silb. Thürmlein (Reliquien);
22. 2 pixides mit Kelchfüßen (desgl.);
23. 1 schön Kistlein mit vergöld. Beschlag (desgl.);
24. 1 schön elfenbeinern Kistlein, so 1699 gekauft worden;
25. Item noch ein anderes etwas längeres Kistlein aus rot angestrichen Holz, mit silb. Beschlag und Schlößlein, darinnen Stola und Manipulus S. Bernardi und Cingulum B. Davidis pflegen aufbehalten zu werden [8]);

---

[5]) Die Pfarrkirche in P. besitzt noch heute einen schwer vergoldeten Kelch, auf dessen Fuß ein goldblechernes Kreuz befestigt ist, vor dem ein Zisterzienser kniet. Beischrift: Josef Schmitt (?).

[6]) Unter dem Zierat sind plastische Darstellungen der vier Evangelisten und zweier Engel zu verstehen; die lamina trug wohl die Widmungsinschrift des Kaiserl. Rats an Abt Matthias Nisäus (1612—31) und den Ältesten des Himmeroder Konvents Peter Reiner aus Trier (vgl. Heesius, S. 39).

[7]) Über die Reliquien und ihre Behälter vgl. Heesius, S. 64 ff.

[8]) Die Reliquien des sel. David von Florenz († 1179), die früher in der Welschnonnenkirche oder im Priesterseminar zu Trier ruhten, sollen heute verschwunden sein.

26. Item die große silb. Taftel (?), durchaus mit Edelgesteinen besetzt, darinnen viele Reliquien, praecipue autem eine Partikel S. Crucis, so in einem daran gehäfftelten goldenen Creutz behalten wird [9]);
27. Item 1 silb. verg. runde pixis, bedecket von Filigranarbeit (Reliquien);
28. Item 1 ander silb. pixis mit großem steinbesetzten Deckel pro conservando s. viatico;
29. Item 1 silb. Pixlein, gleich einem Thurm auf einem kleinen Kelchfuß, mit 4 Steinen besetzt, pro s. oleo.;
30. Item 2 Communikantenbecher, deren einer cum insigniis et inscriptione D. Math. Glabi [10]) abbatis a° 1687 a conventu pro ecclesia redimiert worden, der andere aber ist zerbrochen und verschmolzen worden;
31. Item hat R^mus [11]) hoc anno von Augspurg bringen lassen 2 ausgetrieben Kirchenleuchter, so ohn eisern Stänglein 13 lib., 10 loth wiegen."

Das Schatzverzeichnis ist, wie man sieht, für eine so bedeutende Abtei wie Himmerod nicht eben reichhaltig, deshalb die Zerstreuung der Kostbarkeiten in der Säkularisationszeit um so mehr zu bedauern. Vielleicht bringt diese Veröffentlichung über den Verbleib des einen oder anderen Gegenstandes etwas ans Tageslicht.

BÜCHERBESPRECHUNGEN

Philosophie

Lebensgeschichte von Simon Joseph Schmitt, Doktor der Philosophie 1766—1808. Herausgegeben von Karl Lohmeyer. Neue Heidelberger Jahrbücher. Neue Folge, Jahrbuch 1924. Gr. 8°. XXXI u. 139 S. Verlag Koester, Heidelberg 1924. Preis geh. 4 Mk.

Eine der gefährlichsten und traurigsten Zeiten der katholischen Kirche war zweifellos die der Aufklärung zu Beginn des 19. Jahrhunderts. Als ein Hauptübel dabei wirkte der Kantianismus, an dem ein großer Teil des Klerus krankte. Einen erschütternden Einblick darin gewährt die Selbstbiographie des Philosophen Simon Joseph Schmitt, die sich im Nachlaß eines 1922 gestorbenen Enkels vorfand und nun von Lohmeyer veröffentlicht wurde. Geboren 1766 im weinreichen Klingenberg am Main — der Wein spielt vielleicht deshalb eine so große Rolle in der Biographie — wurde Schmitt wegen Beziehungen der Familie zu verschiedenen Theologen fast unbewußt in den geistlichen Stand gedrängt. Nach seinen Gymnasialstudien am Franziskanergymnasium in Miltenberg und Logikstudien daselbst trat er in das Franziskanerkloster in Morbach ein und wurde wegen glänzender Studien auffällig rasch mit seinem Genossen Ildephons zum Lektor der Phi-

[9]) Dieses Kreuz, das von Heesius (S. 64) als „Hauptschatz" der Abtei bezeichnet wird, soll ein Geschenk entweder der Könige von Lusitanien, oder des Himmeroder Mönches Walter von Birbais, eines Verwandten des Grafen von Holland (vgl. Caesarius, Dialog. miraculorum (VII 38) oder endlich indirekt des Kaisers Heinrich VI. sein.

[10]) Abt Matthias Glabus v. Lieser (1631—47) legte 1640 den Grundstein zum zweiten Klosterbau; sein Wappen trägt auch ein prachtvolles Hochrelief (Grablegung) in Spangdahlem (1643).

[11]) Gemeint ist Abt Robert Bootz aus Großlittgen (1685—1730).

losophie im Kloster Miltenberg ernannt. In seinem Streben, im Gegensatz zur alten Klostertradition „eine gesunde Philosophie" zu lesen (53), verschaffte er sich aus der nahen, bald untergehenden Benediktiner-Abtei Amorbach, wo er bereits begeisterte Kantianer vorfand, die Werke von Kant und Reinhold. Je mehr er sich in sie vertiefte, desto mehr wurde er dem Kloster entfremdet, desto mehr setzte sich in ihm die Meinung fest, daß nicht Dogma und Zeremonien, sondern die Sittenlehre das Wesen der Religion ausmache. Im selben Maße begann er Zölibat, Ordensgewand und Brevier als Last zu empfinden, Ordensgesetze und Gelübde erschienen „vor dem strengen Urteile der Vernunft" widernatürlich. So floh er schließlich aus dem Kloster zu den Klubbisten nach Mainz, wurde von den Franzosen als Kommissar in der Pfalz angestellt und begründete eine protestantische Familie, fand aber doch nicht das erhoffte Glück. 1814 zogen die Franzosen ab, 1820 wurde er von den Deutschen abgesetzt, und auch als Privatdozent für Philosophie in Heidelberg wurde er bald wegen einer anstößigen Vorlesung unmöglich und zog sich auf sein Gut in Wolfstein zurück, wo er 1855 im Alter von 90 Jahren starb.

Die Erinnerungen, die nur bis 1808 reichen, sind eine wertvolle Quelle jener Kulturepoche, enthalten manche schöne Natur- und Lebensschilderung, daneben aber auch eine Reihe peinlicher Auslassungen über Klosterunsitten und schwüle Erzählungen eigener Erlebnisse, die Schmitt selbst in schlechtes Licht stellen. Lohmeyer hat dem Ganzen eine lehrreiche Einleitung von 27 Seiten vorausgeschickt mit wichtigen Ergänzungen der Personalien und Ortsgeschichte.

Kant und der Katholizismus. Vortrag von Prof. Dr. Switalski. 30 S. Verlag Aschendorff, Münster 1925. Preis kart. 80 Pfg.

Zum Verständnis jener vom Orden und überhaupt vom Katholizismus abrückenden Entwicklung des Philosophen Schmitt unter dem Einfluß des Kantianismus kann dieser auf der vorjährigen Görrestagung in Heidelberg gehaltene Vortrag von Switalski dienen, der bei aller Würdigung Kants doch die tiefe Kluft zwischen ihm und dem Katholizismus deutlich werden läßt. Möge er neben den dankbaren Hörern von damals auch noch zahlreiche Leser finden!

Die Sinneserkenntnis. Von Prof. Dr. Joseph Schwertschlager. Gr. 8°. IX u. 300 S. Verlag Kösel u. Pustet, München 1924. Preis brosch. 6 Mk., Halbleinwand 7,20 Mk.

Die naturwissenschaftlichen Kenntnisse, die Schwertschlager für die zweibändige, allgemein anerkannte Naturphilosophie besonders befähigt erwiesen, kommen ihm bei der Lösung der schwierigen Probleme der Sinneserkenntnis wieder zu statten. Nicht bloß bei der mehr populär gehaltenen, weitere Kreise interessierenden Behandlung der einzelnen Sinne im zweiten Teile seines Werkes, sondern auch beim ersten allgemeinen streng philosophischen Teile macht er ausgiebigen Gebrauch von der Sinnesphysiologie und experimentellen Psychologie. Seine erkenntnistheoretischen Anschauungen sind im großen Ganzen die eines gemäßigten kritischen Realismus, der mit einiger Einschränkung die spezifischen Sinnesenergien gelten läßt, als Ursache der Empfindung aber im Objekt neben mechanischer Bewegung wenigstens fundamentale Sinnesqualitäten fordert, die zwar in einer andern Form, aber doch direkt wahrgenommen werden.

Die aus dieser Theorie sich ergebende Schwierigkeit, daß damit die Wahrheit der Sinneserkenntnis verloren gehe, löst der Verfasser durch Betonung des rein biologischen Charakters der Sinnestätigkeit, der zumal beim Tiere klar zutage trete.

Einen solchen Pragmatismus mißbillige ich aus verschiedenen Gründen. Im übrigen aber ist es zu begrüßen, daß uns Schwertschlager eine so leicht verständliche, übersichtliche und bei aller Reichhaltigkeit knappe Gesamtdarstellung der

Sinneserkenntnis gegeben hat. Besonders die Kapitel über die Stufen des Wahrnehmungsaktes verdienen Interesse.

Schule der Philosophie. Auslese charakteristischer Abschnitte aus den Werken der bedeutendsten Denker aller Zeiten. Mit Unterstützung zahlreicher Philosophen und Pädagogen herausgegeben von Dr. Joseph Feldmann. XVI und 512 Seiten, gr. 8°. Verlag Schöningh, Paderborn 1925. Brosch. Mk. 6,—, kart. Mk. 8,—.

Philosophisches Lesebuch. Herausgegeben von Dr. Ettlinger, Dr. Simon und Dr. Söhngen. 443 Seiten gr. 8° Verlag Kösel-Pustet, München 1925. Halbleinen Mk. 6,00, Ganzleinen Mk. 8,00.

Schon länger hatte man philosophische Lesebücher, die aber meist recht einseitig zusammengesuchte Stücke einzelner Philosophen brachten und lange nicht an die Universalität und Objektivität der hier von katholischer Seite vorgelegten herankamen. Obschon die berücksichtigten Geister großenteils dieselben sind, hat doch jedes der beiden Werke seine Eigenart und Berechtigung.

Das wissenschaftlich wertvollere scheint mir das erste zu sein. Wie Raffaels Schule von Athen die bedeutendsten griechischen Denker in lebensvollem Charakterbild vor uns hinstellt, so legt Feldmanns Werk uns in zeitlicher Reihenfolge von allen nennenswerten Philosophen ein ihrer Eigenart entsprechendes Lehrstück vor. Die einzelnen Stücke wurden unter Mitarbeit bekannter Philosophen und Pädagogen aller Richtungen ausgewählt und bearbeitet. Trotzdem bildet das Werk eine geschlossene Einheit, die besonders durch die über 70 Seiten lange „Einführung in die einzelnen Abschnitte" gewonnen wurde. Daß auch alle wichtigeren Probleme der Philosophie berührt werden, zeigt die „systematische Inhaltsübersicht" zu Anfang.

Die Herausgeber des zweiten Werkes, Ettlinger-Simon-Söhngen, zeigen sich mehr systematisch interessiert und sind von der Absicht geleitet, den inneren Zusammenhang der Problementwicklung hervortreten zu lassen, den positiven Ertrag der philosophischen Geistesarbeit aufzuzeigen, als deren „tragende Pfeiler" Platon, Aristoteles, Augustin, Thomas und Leibniz erscheinen. Dem entspricht die interessante „Problemtafel". Sehr zweckmäßig finde ich in diesem Werke auch die Beigabe von Bildern der wichtigsten Philosophen und die umfangreiche „Zeittafel", in die auch die nicht behandelten Philosophen eingegliedert sind.

Die beiden Bücher sind nicht nur für Mittelschüler und Studenten, sondern für jeden Gebildeten sehr lehrreich. Es ist den Herausgebern und Verlegern zu danken, daß sie bei der Neueinführung der philosophischen Lektüre an den Gymnasien so rasch für unserer Weltanschauung gerecht werdende Lesebücher gesorgt haben. Gerade deshalb hätte ich allerdings in diesem Falle die Konkurrenz lieber ausgeschaltet gesehen, um unter Zusammenarbeit beider Parteien in größerer Auflage und damit zu entsprechend billigerem Preise den Schülern ein solches Buch in die Hand geben zu können.

Trier. Joseph Lenz.

Ethik. Von Michael Wittmann. Band VII der Phil. Handbibliothek.) Kösel-Pustet 1923. X und 398 S.

Max Scheler als Ethiker. Von Michael Wittmann. (Abhandlungen aus Ethik und Moral. 3. Band.) Schwann 1923. VIII und 115 S. Preis Mk. 3,—.

Wittmann, der durch seine ethischen Schriften bekannt ist (Grundfragen der Ethik, Kempten 1909; Ethik des Aristoteles, Regensburg 1920); stellt es sich in diesem Bande zur Aufgabe, die Tatsache des sittlichen Bewußtseins mit Hilfe eines analytisch-induktiven und zugleich eines historisch-kritischen Verfahrens zu er-

gründen. Er geht aus von dem Inbegriff der sittlichen Tatsachen selbst. Durch das zergliedernde Denken will er diese Tatsachen in ihre Bestandteile auflösen und so auf ihre Voraussetzungen zurückführen. Hierbei geht er möglichst geschichtlich vor. Bei den Hauptabschnitten (Die Erscheinung der Sittlichkeit — die oberste Norm der Sittlichkeit — der Pflichtcharakter der Sittlichkeit — Moral und Glückseligkeit — Moral und Willensfreiheit) gibt er die verschiedenartigsten alten und neuen Systeme, erkennt das Gute an in Vergangenheit und Gegenwart, weiß aber auch ruhig und sachlich seine Kritik zu üben, und verbindet damit seine klaren Gedanken über die wichtigen aktuellen Fragen der Sittenlehre. Er kommt zum Ergebnis, daß die Sittlichkeit als Hintergrund eine bestimmte Weltanschauung fordert, daß unsere sittliche Gedankenwelt nur aus einer theistischen Weltbetrachtung verständlich zu machen ist. Die Darstellung ist scholastisch, aber doch originell und nicht an Thesenform gebunden. Man mag in einzelnen Punkten vielleicht etwas anderer Auffassung sein, besonders bezüglich der Verknüpfung des Pflichtbewußtseins mit der Erkenntnis Gottes. Sehr praktisch sind die Zusammenfassungen und die Angabe der wichtigsten Literatur am Schlusse der einzelnen Kapitel.

Einige der hier behandelten Fragen hat der Verfasser in einer früheren Schrift „Max Scheler als Ethiker" erörtert, die aber auch jetzt noch ihren Wert behält. Sie beschränkt sich nicht nur auf Scheler, dem Wittmann manche Mängel in scharfsinniger Weise aufweist, sondern beleuchtet bei ihrem historisch-kritischen Charakter manche Strömungen der modernen Ethik.

Trier. Johann Lenz.

Altes Testament

Moses und der Pentateuch. Von Dr. A. Sanda. (Alttestamentliche Abhandlungen.) Münster i. W. Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung. 1924. VIII u. 427 S. Preis 14 Mk.

Sanda sucht Moses als den Verfasser des Pentateuch zu erweisen. Nur wenige Stücke sind nachmosaisch. Dabei ist aber zu rechnen mit einer Superredaktion des Josue nach dem Tode des Moses, mit Ueberarbeitungen, Kürzungen mosaischen Stoffes, haggadischen Operationen in der Zeit nach Josue, Aenderungen kritisiersüchtiger Leser, vielen Textverletzungen, Abschreiberglossen. Besonders schlimm sind die späteren Rezensenten mit den Zahlen verfahren. Die heutigen Zahlen des Pentateuch beruhten schon auf haggadischen Erwägungen, bei denen die Gematria eine Rolle spielte. Sanda's Buch zeigt ein durchaus selbständiges Gepräge. Mit gutem Erfolge und teilweise neuen Gründen bekämpft Verfasser die Vierquellentheorie Graf-Wellhausens. Er verwirft diese nicht nur, insofern sie rationalistisch-evolutionistisch ist, sondern ganz und gar. Nicht einmal in der Genesis will er eine Quellenscheidung gelten lassen. Wie soll er in dieser letztern Beziehung, wo er selbst keine volle Zuversicht hat (S. 389), bei zünftigen Philologen Anklang finden? Bezüglich des Wechsels der Gottesnamen ist doch vor allem zu beachten, daß diese nicht für sich allein betrachtet werden dürfen, sondern daß mit ihnen an vielen Stellen ein ganzes Sprachzeug wechselt. So haben wir z. B. bei verwandtem Stoff Gn. 2, 4 b ff. Jahwe (Elohim) statt Elohim, iš we išša statt Zāchār uneqeba, hajjath hassadae statt hajjath ha'ares in 1,1—24 a. Berichter würde noch in mehreren Einzelfragen wie Lage des Paradieses, Regierungszeit Thutmosis III., Pharao des Auszugs anderer Ansicht sein.

Ursprung und Ausbau der israelitisch-jüdischen Heilandserwartung. Von Dr. Lorenz Dürr. Berlin. C. A. Schwetschke u. Sohn, Verlagsbuchhandlung. 1925. S. XVI und 161. Preis Mk. 6,—.

Auf Seiten der katholischen Theologie war es schon längst ein Bedürfnis, die

altbundliche Messiasidee im Lichte der altmorgenländischen Forschungen zu betrachten und dabei von verkehrter Verquickung mit altmorgenländischen Anschauungen frei zu halten. Nach einer Einleitung behandelt der Verfasser im Hauptteil: 1. Die angeblichen ägyptischen Parallelen zur endzeitlichen Weissagung. Die eschatologische Heilandsgestalt im Ägyptischen. 2. Das eschatologische Schema der Unheils-Heilszeit und die Heilandsgestalt im Babylonischen. 3. Positive Darlegung: Der innerisraelitische Ursprung der alttestamentlichen Heilandserwartung. Die Heilandsgestalt als urisraelitisches Volksgut. 4. Der Ausbau der israelitischen Heilandserwartung. Der Einfluß gemein-orientalischer Königsmotive des innerisraelitischen Heilandsbildes im einzelnen. Dürr hat seinen Gegenstand mit guter Kenntnis des alten Morgenlandes, mit ausreichender Berücksichtigung des einschlägigen Schrifttums behandelt. So ist bei der Gründlichkeit des Forschers eine wertvolle Schrift herausgekommen, die der Exeget, Apologet, Dogmatiker, Religionsgeschichtler nicht übersehen darf. Ohne auf Einzelheiten einzugehen, sei nur bemerkt, daß Dürr die ältesten Schriftpropheten Abdias und Joel (S. 16) zu den späteren rechnet. Sonst würde er (S. XIV) Greßmanns Bezeichnung „Volkseschatologie" für die Stufe der Eschatologie vor Amos nicht als „treffend" anerkannt haben. Denn die Eschatologie, die Amos und Oseas voraussetzen, und an die sie anknüpfen, ist nicht „volkshaft" (S. XIV, sondern ist die prophetische Predigt des Abdias und Joel. Von dieser hat Abdias als erster den Ausdruck „Tag Jahwes" gebraucht. Mit der ganzen alten Überlieferung und aus sprachlichen Gründen ist שׁוּב שְׁבוּת als „Gefangenschaft (d. h. Gefangenen) zurückführen" festzuhalten und nicht mit Friedr. Delitzsch in שׁוּב שִׁיבָה „eine Wendung werden" zu ändern.

Hebräisches Wörterbuch zu den Psalmen. Von Dr. Johannes Herrmann. Verlag von Alfred Töpelmann in Gießen, 1924. VI und 58 S. Preis Mk. 1,40.

Hebräisches Wörterbuch zu Jesaja. Von Dr. Johannes Hempel. Verlag von Alfred Töpelmann in Gießen, 1924. VIII und 56 S. Preis 1,50.

Gewiß ist das fleißige Handhaben eines guten vollständigen Wörterbuches für die Erlernung einer Sprache weit besser als das Arbeiten mit Präparationen oder auch Einzelwörterbüchern. Wenn nun aber der Schüler doch zu solchen Erleichterungsmitteln greifen will, dann sind die vorstehenden Bändchen durchaus zu empfehlen. Sie bieten das Notwendige und vermeiden das Entbehrliche. Wie der Lernende, sei es zu seiner Befriedigung, sei es zu seinem Mißvergnügen, bald merken wird, sind sie nur gute Wegweiser, aber doch keine verflachende Eselsbrücken.

Vergleiche und andere bildliche Ausdrücke im Ägyptischen. Von Dr. Hermann Grapow. (Der Alte Orient. 21. Jahrgang. Heft 1/2.) Leipzig. J. C. Heinrichs'sche Buchhandlung. 38 S. Preis Mk. 1,20.

Die bildlichen Ausdrücke des Ägyptischen. Von Dr. Hermann Grapow. Leipzig 1924. J. C. Heinrichs'sche Buchhandlung. XVI und 204 S. Preis Mk. 5,75, gebunden Mk. 7,—.

Je höher eine Sprache entwickelt ist, desto reicher und anschaulicher enthüllen uns ihre künstlerischen Formen Landschaft, Wirtschaftsleben, Bildung und Geist des betreffenden Volkes. Was an Vergleichen und andern bildlichen Ausdrücken in selbst für den Ägyptiologen schier unübersehbarer Zerstreuung vorliegt, hat Verfasser zu einem planmäßigen und sinnvollen Mosaikbilde zusammengestellt. Das erste Büchlein ist gleichsam der mehr volkstümliche Vorschuß der zweiten mehr wissenschaftlich gehaltenen und ausgebauten Schrift. Beide Arbeiten sind ausgezeichnete Leistungen des Fachmannes und reizvoll für jeden, der altägyptisches Geistes-

leben kennen lernen will, insbesondere ist die zweite Schrift dem Ägyptologen willkommen, aber auch für den Theologen wegen des Vergleiches mit der alttestamentlichen Bilderſprache lehrreich.

Der Koran. Von Hubert Grimme. (VIII. Band der Dokumente der Religion.) Verlag Ferd. Schöningh. Paderborn 1923. 228 S. Preis gebd. Mk. 2,85.

Noch beſſer als die Rückert'ſche iſt die vorliegende Koranüberſetzung. Sie ſtellt nur eine Auswahl, und zwar etwa ein Drittel des Korantextes dar. Die überflüſſigen Wiederholungen in den mekkaniſchen Suren und die für uns bedeutungslos gewordenen Auseinanderſetzungen mit Mohammeds anfänglichen Gegnern und die untergeordneten Verordnungen in den mediniſchen Suren, kurz alles uns Langweilende hat Gr. weggelaſſen, aber alles aufgenommen, was uns den „Propheten" in ſeiner religiöſen Entwicklung zeigt. Während im Koran die Suren, aller Entſtehungsfolge hohnſprechend, nach der Zahl der Verſe alſo ungefähr dem Umfang nach, angeordnet ſind, bietet Gr. ſeine Überſetzungsſtücke in der geſchichtlichen Reihenfolge der Suren. Während ſchon Rückert wohl etwas von dem metriſch-rhythmiſchen Weſen der Koranverſe vorausgeahnt hat, indem er aus ihnen deutſche Verſe, oder beſſer geſagt Kola, formte, die ſehr verſchiedene Länge haben, aber ſämtlich im jambiſchen Rhythmus verlaufen, ſo hat Gr. als Erſter auf die Metriſierung und Rhythmiſierung des Ganzen beſondere Sorgfalt verwandt. Auch den arabiſchen Reim hat er zum Teil, und zwar mit vielem Geſchick nachgeahmt. Wer das Schöne und Merkwürdige des Koran in deutſchem Gewande kennen lernen will, greife getroſt zu Grimmes reizvollem Buch. Berichter würde nur an wenigen Stellen anders überſetzen.

Trier. Theis.

Neues Teſtament

Jeſus und die Heidenmiſſion. Von Dr. Max Meinertz. Zweite, neubearbeitete Auflage (Neuteſtamentliche Abhandlungen I. Band, 1.—2. Heft). Aſchendorff, Münſter i. W., 1925. 8°. 236 Seiten. Geheftet 9 Mk., gebunden 10,50 Mk.

Hat Jeſus ſelbſt daran gedacht, auch den Heidenvölkern die Frohbotſchaft vom Reiche Gottes zu verkünden? Wenn ja, warum ging er nicht aus Paläſtina fort, wo er ſo wenig Erfolg ſah? Schwebte etwa der Gedanke an das unmittelbar bevorſtehende Weltgericht wie eine Wetterwolke über ſeinem Leben, ſodaß ſeine ganze Arbeit endzeitlich eingeſtellt war? Hat er den engherzigen Partikularismus ſeines Volkes geteilt? Sind die Stellen der Evangelien, die einen weitherzigen Univerſalismus lehren, echt, oder ſind ſie der Niederſchlag der inneren Umſtellung des Chriſtentums, als ſich die Wiederkunft des Herrn verzögerte? Iſt vor allem der klare und beſtimmte Miſſionsbefehl Jeſu an die Apoſtel (Mt. 28, 19; Mk. 16, 15) echt? Dieſe Fragen, die ſich leicht vermehren ließen, rühren an die Grundlagen des Chriſtentums. Harnack ſchreibt noch in der neueſten Auflage ſeines weitverbreiteten Werkes „Die Miſſion und Ausbreitung des Chriſtentums": „Eine Anweiſung zur Weltmiſſion kann von ihm (Jeſus) nicht gegeben worden ſein. Zwar enthalten die Evangelien eine ſolche, aber es läßt ſich unſchwer zeigen, daß ſie weder echt iſt, noch der älteſten Ueberlieferung angehört. Sie würde auch einen ganz fremden Zug in die Verkündigung Jeſu bringen und zahlreiche echte Sprüche unverſtändlich oder wertlos machen" (I, 40).

Meinertz hat ſich darum ein großes Verdienſt erworben, als er erſtmals 1908 eine eingehende Unterſuchung dieſer wichtigen Frage veröffentlichte und damit die ſeither von ihm geleitete Sammlung der Neuteſtamentlichen Abhandlungen eröffnete. Das Buch war ſeit Jahren vergriffen, und inzwiſchen hat die geſamte Miſſionswiſſenſchaft ungeahnte Fortſchritte gemacht. Die Neuauflage verrät überall, mit welcher Sorgfalt der Verfaſſer die Entwicklung des Problems verfolgt hat.

Nach einem geschichtlichen Ueberblick prüft er das Alte Testament und das zeitgenössische Judentum auf ihren Universalismus, um dann zu zeigen, daß nicht nur ein „intensiver", sondern ein ausdrücklicher Universalismus den Missionsgedanken und dem Missionsbefehl Jesu zu Grunde liegt. Die Darstellung der einzelnen Evangelien, vor allem des vierten, wird daraufhin untersucht, endlich die Ausführung des Missionsbefehls durch die Apostel, besonders durch den hl. Paulus besprochen. Wer das Buch durcharbeitet, wird reichen Gewinn daraus ziehen. Viele Stellen der Hl. Schrift werden ihm in diesem Lichte erst recht verständlich werden, und er wird erkennen, daß das Christentum seinem innersten Wesen und dem Testamente seines Stifters untreu werden müßte, wenn es die Heidenmission aufgeben wollte.

Paulusbilder. Auf den Wegen des Völkerapostels von Tarsus bis Rom. Von Dr. Martin Mayr. 8°. 358 Seiten, mit Titelbild. München 1925. Verlag J. Pfeiffer. In Leinen geb. 4,50 Mk.

In 31 novellenartigen Schilderungen hat sich der Verfasser seine glühende Begeisterung für den Völkerapostel von der Seele geschrieben. Viele dieser Bilder sind lebenswahr und farbenprächtig, ob nun der junge Student Saulus im Hörsaal Gamaliels, oder der Einsame in der arabischen Wüste, oder der Wanderer auf der Höhe des Taurus, oder der Prediger auf dem Areopag gezeichnet werden soll. Mayr verfügt über eine sprühende Phantasie in der Ausmalung der Szenerie, aber er hat die Schriften des hl. Paulus sowie Land und Leute, unter denen der Apostel wirkte, gründlich studiert, ehe er sein Paulusbuch schrieb. Einige Ungenauigkeiten sind unterlaufen: Die Gebetsstätte in Philippi lag vor der Stadt, war nicht ein Saal im Hause Lydias. Der Diakon Philippus hatte vier, nicht drei prophetisch begabte Töchter. Lk 18, 31 ist Seite 203 ungenau zitiert, und das Evangelium hat damals wohl noch nicht existiert. Der Begleiter des Apostels im Tempel hieß Trophimus. Paulus war nicht „der erste Christusbote auf römischer Erde"; denn es kamen ihm die Christen Roms auf der Via Appia entgegen. Einige Zahlen sind nicht zu belegen. Statt des ungewissen „Tierkampfes in Ephesus" hätte die schöne Szene mit dem Schlangenbiß auf Malta dargestellt werden sollen. Das hätte zugleich einen guten Abschluß der meisterhaft geschilderten Seefahrt und des Schiffbruchs gegeben. Das Buch wird vielen Freude bereiten, die lieber aus solchen Bildern, als aus schwerfälligen Abhandlungen den Heidenapostel kennen lernen wollen. Am meisten wird gewonnen sein, wenn die Lesung zu eifrigem Studium der Apostelgeschichte und Paulusbriefe anregt.

Evangile selon Saint Jean. Par P. Th. Calmes SS. CC. Quatrième édition. Victor Lecoffre (J. Gabalda), Paris 1923. 12°. XXVIII et 204 p. Prix net 4 fr.

Das Büchlein ist eine stark gekürzte Ausgabe des größeren Kommentars vom gleichen Verfasser. An eine gedrängte Einleitung schließt sich der französische Text des Evangeliums mit einer kurzen Erklärung unter dem Strich an. Wer nicht auf Einzelnes eingehen, sondern einen raschen Überblick über das 4. Evangelium gewinnen will, dem kann das Büchlein dazu verhelfen.

Evangile selon Saint Marc. Par P. M. J. Lagrange O. P. Deuxième édition. Victor Lecoffre (J. Gabalda), Paris 1922. 12°. XIV et 177 p. Prix net 4 fr.

Dem Beispiel Calmes' folgend, hat Lagrange neben seinem umfangreichen Werk über das Markus-Evangelium (3. Aufl. 1920) diesen Auszug veröffentlicht. Er entspricht in der Anlage dem Gegenstück zum Johannes-Evangelium. Seine frühere Stellung zur Quellenfrage bei den synoptischen Evangelien hat der Verfasser den Entscheidungen der Bibelkommission mehr angepaßt.

Trier. Ketter.

Apologetik

Vernünftiger Glaube. Altes und Neues zu religiösen Zeitfragen. Von Dr. Arnold Rademacher. Herder, Freiburg 1923. VI u. 223 S.

Gnade und Natur. Ihre Harmonie im Weltlauf und Menschheitsleben. Eine apologetische Studie von Dr. A. Rademacher (Apologetische Tagesfragen, Heft 7.) 3. verm. Auflage. Volksvereinsverlag M. Gladbach 1925. 151 S. Preis 2 Mk.

Im ersten Buch erörtert der Verfasser Zeitfragen, die alle dem Grenzgebiet von Natur und Gnade angehören: Grundsätzliches zum katholischen Glaubens- und Wissenschaftsproblem, die Harmonie der katholischen Lebensbetrachtung, die Harmonie der katholischen Lebensführung, Gedanken zur katholischen Erneuerung. Es sei besonders hingewiesen auf die klaren Ausführungen über Entwicklung und Dogma.

In der zweiten Schrift sind alle wichtigen modernen apologetischen Probleme behandelt, vor allem um die Harmonie zwischen Natur und Uebernatur und auch so die Schönheit und Glaubwürdigkeit des Christentums zu zeigen.

Beide Abhandlungen sind mit einem dem Verfasser eigenen feinen Verständnis für Zeitfragen, in schöner Sprache, mit Tiefe und Wissenschaftlichkeit, durchdrungen von großer Liebe zur wahren Kirche geschrieben.

Lehrbuch der Apologetik oder Fundamentaltheologie von Dr. Thomas Specht, herausgegeben von Dr. L. Bauer. 2. Aufl. gr. 8°. XII, 493 S. Brosch. 9 Mk. Leinwand 12 Mk. Manz, Regensburg.

Diese zweite Auflage, die Prof. Bauer herausgegeben hat, ist nicht wesentlich umgearbeitet. Wohl wurden die Fortschritte der Forschung nicht unberücksichtigt gelassen. Das Buch verfolgt als Hauptzweck, positiv die „Tatsächlichkeit und Glaubwürdigkeit der christlichen Offenbarung und ihre Vermittlung durch die unfehlbare Kirche" zu beweisen. Dieses Ziel ist erreicht durch eine klare, gründliche Darstellung, übersichtliche Ordnung und eine reiche genaue Literaturangabe. Rezensent bedauert es, daß die religionsgeschichtlichen, psychologischen, philosophischen und textkritischen Fragen nicht etwas mehr berücksichtigt wurden. Specht-Bauer bleibt jedenfalls eines unserer besten Hand- und Orientierungsbücher in der Fundamentaltheologie.

Die Katholische Kirche die wahre Kirche Christi. Von Dr. Simon Weber, Domkapitular. 2. verb. Aufl. Herder, Freiburg 1925. 117 S.

Verfasser zeigt in vorliegendem Büchlein (früher Heft 15 der apologetischen Sammlung: Glaube und Wissen) an Hand der von Christus seiner Kirche gegebenen Eigenschaften, daß die römisch-katholische Kirche die wahre Kirche Christi ist. Der Suchende wird hier Antwort auf manche Frage und der Glaubende Befestigung finden.

Prinzessin Anna von Preußen, Landgräfin von Hessen. Ihr Weg zur katholischen Kirche. Von P. Dr. Kapistran Romeis, Franziskaner. Mit 2 Bildern. 8°. VIII u. 134 S. Herder, Freiburg 1925. Geb. in Leinwand 3,60 Mk.

Prinzessin und Landgräfin Anna, die Großtante Kaiser Wilhelms II., deren Uebertritt zur katholischen Kirche 1901 großes Aufsehen erregte und zu einem dauernden Zerwürfnis mit dem Kaiser und der Familie führte, starb 1918 in Frankfurt a. M. und wurde in der Grabeskirche des hl. Bonifatius zu Fulda begraben. In dieser Schrift wird ihr Leben schlicht und einfach erzählt. Man erlebt es mit, wie die von Schicksalsschlägen Schwergeprüfte nach langem Suchen im katholischen Glauben ihren Frieden und ihr Herzensglück findet, vor allem durch ihr ernstes Streben nach Heiligkeit. Das Buch verdient viele Leser zu finden.

Das Papsttum und Deutschland nach der Wahrheit und Gerechtigkeit. Eine Abwehr gegen die Verleumdungen der Feinde des Papsttums. Von Fr. Ritter v. Lama. Martinusbuchhandlung Illertissen. 40 S. 35 Pfg.

Fr. R. v. Lama, der mit den römischen Verhältnissen gut vertraut ist, zeigt an Hand reichen Materials, wie unberechtigt die Vorwürfe sind, die man in und nach dem Kriege oft gegen das Papsttum erhob, als sei es deutschfeindlich gewesen. Das Büchlein stellt eine begrüßenswerte Apologie dar.

Trier. Joh. Lenz.

Pädagogik, Katechetik, Homiletik

Durch Körperbildung zur Geisteskraft. Ein System der Körperertüchtigung zur Hebung und Stählung der geistigen Tatkraft. Von William J. Lockington S. J. Deutsche Ausgabe von Ph. Küble S. J. Mit Bildern. 180 S. Verlagsanstalt Tyrolia, Innsbruck 1924.

Die Eigenart dieses Systems der Körperbildung besteht in seiner Hinordnung auf die geistige Ertüchtigung des Menschen. Sie ist, wie der deutsche Bearbeiter, P. Küble, hervorhebt, die Seele des Systems. Lockington zeigt zunächst am Leben und Wirken der großen Führer der Weltgeschichte und der Heiligengeschichte die Bedeutung, die ein gesunder Körper für ein erfolgreiches Wirken hat; begründet sodann aus den Erfordernissen der Tätigkeit des Lehrers und Predigers die Notwendigkeit körperlicher Übung und schildert schließlich eindrucksvoll die Wirkungen der Körperbildung. Im 2. Teil, der dem praktischen System gewidmet ist, erörtert der Verfasser die richtige Ernährungsweise, gibt Winke zu den Übungen und zeigt, wie die Übungen ausgeführt werden sollen. Wir alle haben, wie der hl. Ignatius sagt, unsere Gesundheit und Kraft für den Dienst Gottes zu erhalten. „In früheren Zeiten hielt das Leben selbst den Körper gesund, heute macht es ihn krank, wenn man nicht planmäßig für die nötige Übung sorgt. Daraus ergibt sich für den Menschen von heute, gleichgültig ob Priester oder Laie, die Notwendigkeit einer planmäßigen Körperübung; denn die Gesundheit brauchen wir heute so gut wie früher." Das frisch und lebendig geschriebene Werkchen möge recht viele Theologiestudenten und Geistliche begeistern für das erhabene Ziel, den Körper zu bilden, um aus ihm ein fügsames, haltbares Werkzeug der Seele zu schaffen, das willens und imstande ist, alle ihre Befehle auszuführen, seien sie auch noch so hart und schwierig.

Vom kostbaren Leben. Sonntagsgedanken. Von Dr. Alfons Heilmann. 8° VIII u. 192 S. Gebd. 3 Mk. Herder, Freiburg 1925.

Heilmann hat eine ungemein sympathische Art, zu den von der Gärung der Zeitwende erfaßten Menschen über die Dinge der Seele zu reden, Ruhe und Frieden in die Unruhe so vieler Seelen zu tragen. Man mag das köstliche Büchlein aufschlagen, wo man will, überall spürt man das tiefe Mitleiden, die helfende Güte, die freudige Bereitschaft, die Menschen die Kunst zu lehren, Steuermann des eigenen Lebens zu sein. Ein Büchlein, zu dem man gern in stillen Stunden greift, das man liebgewinnt und wertschätzt als treuen Freund und weisen Berater.

Jesus Christus, der Gottmensch und Erlöser. 52 Predigten in drei Zyklen von Georg Rohrmüller, Domprediger in Regensburg. 1. Bändchen: Jesus Christus, der Idealmensch. 108 S. 2. Bändchen: Jesus Christus, der Erlöser. 125 S. Verlagsanstalt vorm. G. J. Manz, Regensburg 1925.

Der Verfasser hat sich die zeitgemäße Aufgabe gestellt, das Gesamtbild Christi, wie es von den großen katholischen Apologeten, z. B. Weiß, Hettinger, mit nimmermüdem Eifer entworfen und von den katholischen Exegeten immer wieder ergänzt worden ist, in Predigten dem Volke nahezubringen. Der Verfasser will schildern:

Christus, den Idealmenschen, Christus, den Erlöser, Christus, den Gottessohn. Die beiden ersten Zyklen liegen mir vor. Diese Predigten Rohrmüllers sind eine wertvolle homiletische Gabe, deren man sich um so mehr freut, als an guten „Christus-Predigten" kein Überfluß ist. Die Abgrenzung und Durchführung der Themen ist sehr geschickt, eingestellt auf die Bedürfnisse unserer Zeit; überall spürt man die Vertrautheit mit den geistigen Strömungen der Gegenwart. Die Sprache ist edel und würdig.

Trier. Weiler.

Kirchenrecht

Manuale iuris canonici in usum clericorum praesertim illorum qui ad instituta religiosa pertinent. Auctore Dom. M. Prümmer O. Pr. Editio tertia, aucta et secundum recentissimas decisiones romanas recognita. Herder 1922. Gr. 8° (XLIII u. 719).

Das Wort des Dichters „Brevis esse laboro obscurus fio" wird durch Prümmers Manuale iuris canonici glänzend widerlegt. Wohl in keinem der neueren Handbücher für Kirchenrecht findet man auf so engem Raum eine solche Fülle von Stoff. Prümmer bemüht sich zwar der größten Kürze, aber doch so, daß die Genauigkeit, Bestimmtheit und Klarheit des Ausdrucks und der Sprache nicht im geringsten darunter leidet. In der Form von Frage und Antwort behandelt er alles, was für die Praxis wissenswert und von Bedeutung ist. Jeder Seelsorger, der nicht die Zeit hat, sich in ein größeres Werk zu vertiefen, aber doch leicht und sicher das heute geltende Recht, die neuesten Entscheidungen und Dekrete der Römischen Kurie wissen möchte, findet alles dieses schnell in Prümmers Manuale iuris canonici. Ein sehr ausführlicher Index alphabeticus rerum und noch mehr ein aufmerksames Studium zeigt, daß in diesem Werke weit mehr praktische Fragen behandelt sind, als auf den ersten Blick scheinen möchte.

Noch mehr würde dieses ausgezeichnete Handbuch gewinnen durch eine Zusammenstellung der Kanoneszitate, wie sie in vielen Lehrbüchern bereits zu finden ist.

Epitome juris canonici cum commentariis ad scholas et ad usum privatum. Auctoribus A. Vermeersch S. J. et J. Creusen S. J. Melchliniae—Romae, H. Dessain. Altera editio auctior et emendatior. I. 1924 (504); II. 1925 (515); III. 1925 (412).

War schon die erste Auflage dieses Werkes ein Meisterstück, so gilt das noch mehr von der zweiten, die um 171 Seiten vermehrt wurde. Der bescheidene Titel des Werkes läßt nicht im geringsten ahnen, welche Menge an Stoff, Arbeit und Gelehrsamkeit hier aufgespeichert ist. Ein dreifaches Verzeichnis im Schlußbande öffnet jedem Leser leicht und schnell den Weg zu diesem kostbaren Schatze. Das erste Verzeichnis enthält eine Liste der Autoren und Zeitschriften, die über das Kirchenrecht handeln. Sodann sagt eine genaue Zusammenstellung der Kanoneszitate, an welcher Stelle der gesuchte Kanon in den drei Bänden erklärt ist. Das Ganze wird gekrönt durch einen sehr ausführlichen Rerum index alphabeticus. Dazu kommt noch am Schluß des ersten und zweiten Bandes ein dreifaches Verzeichnis. Zunächst eine Concordantia numerorum prioris et alterius editionis, die ein schnelleres Auffinden von Zitaten der ersten Auflage erleichtert, wie auch den Gebrauch der Epitome, wo sie als Lehrbuch eingeführt ist. Das dritte Verzeichnis heißt: Index responsorum pontif.. commissionis interpr. de argumentis huius voluminis. Mit einem Blick sieht der Leser gleich, zu welchem Kanon und wann das Responsum gegeben wurde, wo es zu finden ist in AAS, in Periodica de re canonica et morali A. Vermeersch S. J., und in der Epitome.

Die Aufzählung dieser äußeren Vorzüge des Werkes erklären zur Genüge, warum die Epitome in mehreren Seminarien als Textbuch eingeführt wurde und warum die erste Auflage von 4000 Exemplaren nach kaum zwei Jahren schon vergriffen war.

Trotz des Mangels an Raum für eine kurze Besprechung können wir es uns nicht versagen, wenigstens einen flüchtigen Blick in die innere Werkstatt der beiden Meister zu werfen. P. Creusen, Professor an der Universität Löwen, übernahm bei der Ausarbeitung vom ersten Band den geschichtlichen Teil der allgemeinen Einleitung, sowie den Abschnitt über die Kleriker (cc. 108—486); vom II. Bande den Artikel über Irregularitäten (cc. 983—991), den ganzen Abschnitt über das Eherecht (cc. 1012—1143) und das Kapitel über das kirchliche Begräbnis (cc. 1203 bis 1242), sodann den ganzen III. Band. Alles übrige hat P. Vermeersch zum Verfasser. Da P. Creusen Schüler von P. Vermeersch ist und in beständiger Rücksprache mit seinem verdienten Lehrer schreibt, von dessen Ansicht er niemals abweicht, ohne den Leser ausdrücklich darauf aufmerksam zu machen, so ist die Einheit des Werkes voll und ganz gewahrt. Es ist wie aus einem Guß.

Wer die Epitome fleißig studiert, muß offen bekennen, die beiden Verfasser haben bei der Ausarbeitung derselben ihr einmal gefaßtes Ziel nicht mehr aus dem Auge gelassen: „In hac editione adornanda eundem finem eadem methodo persequemur, sc. ut canones, qui eodem fere ordine quo in Codice proponuntur non mere exscribamus vel in pauca referamus, sed proprie dicta interpretatione illustremus, et, non dissimulatis difficultatibus, quaestiones ex eorum occasione subortas dissolvere conemur."

Jeder größere Abschnitt beginnt mit einem Verzeichnis der einschlägigen Literatur, dann folgt Ordo Codicis oder Ordo materiae und eine kurze, klare Definition. Bei der Erklärung der Kanones wird meistens kurz der geschichtliche Werdegang des betreffenden Kanons angegeben, wodurch ja das Verständnis des positiven Rechts sehr erleichtert wird. In Streitfragen werden die Ansichten der bedeutendsten Autoren mit ihren Hauptgründen wiedergegeben und dann klar gesagt, was der Seelsorger in der Praxis zu tun hat.

Für die Erklärung des Kodex ist die Kenntnis der Rechtssprache und der juristischen Terminologie von besonderer Bedeutung. Diese Kenntnis besitzt P. Vermeersch im hohen Grade, wie jeder Leser seiner juristischen und moraltheologischen Werke weiß. Als Konsultor mehrerer römischer Kongregationen kann uns P. Vermeersch an manchen Stellen sagen, welches die Absicht des Gesetzgebers war und uns auch aus diesem Grunde eine zuverlässige Erklärung bieten. Auf die modernen Verhältnisse nehmen die Verfasser besondere Rücksicht, deshalb die Überschriften wie: „Dubia hodierna", „Iuvat quibusdam casibus traditam doctrinam illustrare." Mit noch größerem Recht gilt deshalb von der zweiten Auflage, was der bekannte österreichische Kirchenrechtslehrer Prof. Dr. J. Haring von der ersten schreibt: „Referent muß bekennen, daß er in Fragen des neuen Rechtes, wenn andere Autoren ihn im Stiche lassen, stets mit Erfolg nach Vermeersch-Creusen greift." Damit stimmt überein das Urteil eines erfahrenen Seelsorgers: „Vermeersch-Creusen ersetzt mir eine kleine Bibliothek." Darum nimm und lies!

Trier. B. van Acken S. J.

Caritaswissenschaft

Caritaswissenschaft. Von D. Dr. Franz Keller, Professor der Moraltheologie an der Universität Freiburg i. Br. 251 S. Geb. 4,50 Mk. Herder, Freiburg 1925.

In der Behandlung der sozialen Frage mußte auch der Wohlfahrtspflege und dem Armenwesen eine Stelle zuteil werden. Kirchliche Caritas mit ihrer Organi-

sation sowie private Wohltätigkeit konnten nicht übergangen werden, wie es z. B. Retzbach im letzten Abschnitt seines übersichtlichen sozialen Leitfadens tut. Aber die so begrüßenswerte Entwicklung des Caritasverbandes im katholischen Deutschland drängte weiter. So haben wir nicht nur die Freude, in einem vorbildlich geleiteten Diözesan-Caritasverband eine eminent zeitgemäße und notwendige Arbeit verwirklicht zu sehen; auch theoretisch hat der Freiburger Moralist Keller das ganze praktische Gebiet der theologischen Caritas in einem trefflichen Grundriß verarbeitet. Fortschritt vollzieht sich in Spezialisierung; so ist auch diese Leistung herzlich zu begrüßen. Auf Grund einer umfangreichen Literatur wollte der Verfasser ein Vademekum für rasche grundsätzliche und übersichtliche Orientierung schaffen. In dem ersten Teile bietet er eine geschichtliche Übersicht über die Caritaswissenschaft und Entfaltung der Caritasbestrebungen. Der zweite Teil gibt die Prinzipienlehre. Der dritte Abschnitt behandelt Einzelgebiete der Caritashilfe in Fürsorge für die wirtschaftlichen Lebensnotwendigkeiten, Gesundheitsfürsorge, Erziehungsfürsorge, Fürsorge zur sittlichen Hebung, sozialen Hebung und fürs religiös-sittliche Leben. Die zahlreichen Jünger der katholischen Caritas werden mit großem Nutzen nach dem trefflichen Büchlein greifen. Daß in den Einzelheiten vielfache Auffassungen möglich sind, wird jeder, der die in Betracht kommenden Traktate der Moral überdenkt, nicht wundernehmen, erst recht, wenn er die reichlichen Möglichkeiten des sozialen Lebens erwägt. Kann der Caritasverband nicht einmal eine einheitliche Schreibweise seiner Tätigkeit herbeiführen. ob Charitas (Verband) oder Caritas (Keller) oder Karitas (Retzbach)? Es ist das die kleinste Unstimmigkeit des neuen Faches.

Trier. Hamm.

Dogmatik

Lehrbuch der Dogmatik von Dr. Thomas Specht, weiland o. Hochschulprofessor in Dillingen. 3. verbesserte Auflage, herausgegeben von Dr. Georg Lorenz Bauer, Professor der Dogmatik und Apologetik an der philosophisch-theologischen Hochschule Dillingen. Zwei Bände. Gr. 8°. XII u. 1100 Seiten. Regensburg 1925. Verlagsanstalt vorm. G. J. Manz. Broschiert 24 Mk., geb. 30 Mk.

Die gut eingeführte Dogmatik von Thomas Specht wird von Spechts Nachfolger Georg Lorenz Bauer in dritter verbesserter Auflage vorgelegt. Der Herausgeber hat auf grundlegende Aenderungen verzichtet, und so erscheint die Neuauflage im wesentlichen in der von Specht dem Werke gegebenen Gestalt. Somit bewahrt es auch die an Specht gelobten Vorzüge: Klarheit der Darstellung; solide Lehre; treffende Begründung; ruhiges und sachliches Urteil. Außerordentlich fleißig hat der Herausgeber die neueste Literatur, auch die ausländische, nachgetragen. Auch neuere dogmatische Fragen finden ausreichende Berücksichtigung; so ist z. B. Bd. I 427—432 die Frage der Mittlerschaft Mariens unter Verwendung auch der neuesten Literatur klar und knapp dargelegt. In der neuen Form bietet das Werk ein allen Anforderungen entsprechendes Handbuch.

Praelectiones dogmaticae auctore Christiano Pesch S. J. Tom. II De Deo Uno secundum naturam, De Deo Trino secundum Personas. Editio quinta et sexta. 8° XII u. 441 S. Freiburg, Herder 1925. Brosch. 9 Mk., geb. 10,40 Mk.

Peschs neunbändiges Dogmatikwerk will weder ein Kompendium sein, das in gedrängter Kürze den ganzen Stoff meistert, noch auch einer jener gewaltigen theologischen Kurse, wie ihn die Salmantizenser oder Johannes a. Thoma vorgelegt haben; es hält die Mitte zwischen beiden und gibt eine breitangelegte und

tiefgehende Erörterung der ganzen Dogmatik, welche eindringendes Studium verlangt und in die Tiefe der Probleme führt. Es ist ein gutes Zeichen, daß so ein Werk in sechster Auflage erscheinen kann. Ein gutes Zeichen für das Werk selbst: nach Inhalt und Methode verdient das Werk vollstes Lob; es ist zur Zeit die ausführlichste Darstellung der an Suarez-Molina orientierten Theologie und damit ein unumgänglich notwendiges Werk für alles tiefergehende Studium der Dogmatik. Auch für das Studium der Dogmatik ist es ein gutes Zeichen, daß so ein Werk in sechster Auflage erscheint; es zeigt, daß auch für eindringendes Studium reichlich Interesse vorhanden ist. Von Auflage zu Auflage hat sich das Werk vervollkommnet und ist ein Denkmal für das weitreichende theologische Wissen und die unermüdliche Arbeitskraft des jüngst verstorbenen Verfassers. Es ist nur zu wünschen, daß das Werk von einem neuen Herausgeber stets weiter vervollkommnet wird.

Die heiligen Schutzengel. Ein Büchlein zur Belehrung und Erbauung von Christian Pesch S. J. Zweite Auflage; 4.—6. Tausend. Freiburg, Herder.

Das Büchlein enthält im ersten Teil den Engelglauben nach der Lehre der Kirche S. 8—107; im zweiten den Engelglauben im Leben der Kirche S. 108—182, im dritten den Engelglauben im Gebet der Kirche S. 187—206. Die Anmerkungen S. 208—226 führen in die Quellen und Literatur der Engellehre ein und bieten kurze Erörterungen und reiche Hinweise für weiteres Studium. Mit dem Werkchen hat Pesch dem katholischen Volke einen großen Dienst erwiesen: eine der schönsten und trostreichsten Glaubenswahrheiten wird hier dem Verständnis und frommem Empfinden nahegebracht. Außerordentlich anregend ist der zweite Teil, welcher den Engelglauben im Leben heiliger Männer und Frauen zeigt und dartut, welch reiche Befruchtung das religiöse Leben aus dem Engelglauben erhalten kann.

Trier. v. Meurers.

Festnummer zur Jahrhundertfeier des P. Ignatius Jeiler 1823—1923. Franziskanische Studien 1924. 1./2. Heft. Münster, Aschendorff 1924. 5 Mk.

Ein literarisches Denkmal im edelsten Sinn! Von den 164 S. des Doppelheftes gelten 157 ausschließlich der Person und dem Wirken des schlichten und doch so großen Franziskaners, der am 4. Dez. 1823 zu Havixbeck in Westfalen geboren war. Zehn größere Abhandlungen, z. T. aus allerersten Federn, beleuchten die Bedeutung des Jubilars von verschiedenen Seiten und klingen harmonisch zusammen zu einem Gesamtbild von überraschender Lichtfülle.

Die Grundlage bildet P. Ferd. Doelles „Kurzer Abriß von P. Ignatius Jeilers Leben und Wirken" (S. 1—28), der besonders seine ebenso interessante wie schmerzvolle Beteiligung an der Alkantarinerbewegung in den 50er Jahren schildert. Ueberaus viel Persönliches bieten die „Erinnerungen an P. Ignatius Jeiler" von † Geheimrat Klemens Bäumker-München (33—49) mit verschiedenen Briefen des gelehrten Paters über die rationes aeternae, die in der Erkenntnistheorie Bonaventuras ihm nahegetreten waren.

P. Livarius Oliger schildert „P. Ignatius Jeiler in Quaracchi" in seiner Haupttätigkeit als Herausgeber der Werke des Doktor Seraphicus (50—61). Den Faden nimmt M. Grabmann auf in seinem geistvollen Beitrag (62—78) „Das Bonaventurakolleg zu Quaracchi in seiner Bedeutung für die Methode der Erforschung der mittelalterlichen Scholastik". Hier tritt P. Jeiler in den Kreis bedeutender Mitarbeiter und die monumentale Bonaventura-Ausgabe erscheint als Mittel-, aber nicht als Schlußpunkt dort herrschender emsigster Gelehrtenarbeit.

„Zur Kunstgeschichte des Kollegiums von Quaracchi" ergreift P. Remigius Boving das Wort (79—86). Und nun beginnt die Würdigung des P. Ignatius von der aszetisch-mystischen Seite. Dr. Fanny Imle schildert ihn als Geistesmann

(87—112) voll Verständnis und feiner Einfühlung; P. Edwin Auweiler mit überraschender Lebendigkeit als Seelenführer (113—124); P. Wendelin Meyer als Prediger und Exerzitienmeister (125—146). Sein Beitrag ist eine hochpraktische kleine Homiletik. Die umfassende Bibliographie des großen Gelehrten stellt P. Paschalis Meyer gewissenhaft zusammen (147—155).

In den „Kleinen Beiträgen" spricht P. Erhard Schlund über die dem Doppelheft beigefügte Photographie unseres Jubilars (156) und Pfarrer M. Weiß plaudert über einen Besuch bei P. Ignatius (156 f.).

Ein Kleinod unter den Aufsätzen ist der Brief, den Kard. Ehrle beigesteuert hat (29—32), ebenso reich an wertvollen Erinnerungen wie an lichtvollen Ausblicken.

Man kann der Ordensprovinz nur Glück wünschen, die einen ihrer großen Toten so zu ehren weiß.

Mainz. Prof. Dr. Stohr.

Verschiedenes

Die Totenmesse mit dem „Libera". Von Dr. J. Merk. In Leinen vornehm gebunden Mk. 4,50. Verlag Otto Schloz, Stuttgart.

Das Büchlein bietet zunächst dem Leser einen kurzen geschichtlichen überblick über die Entwicklung der Totenmesse. Alsdann geht es dazu über, die einzelnen Teile des Meßformulars näher zu besprechen, wobei das Geschichtliche und der zugrunde liegende Sinn fortgesetzt entsprechend hervorgehoben werden. Wohl ließe sich über die einzelnen Teile noch manches andere sagen; jedenfalls kam es dem Verfasser mehr darauf an, im engeren Rahmen das Wichtigste zu bieten und der Allgemeinheit eine treffliche Schrift zu übergeben, um die Erfassung und Andacht der uns so oft gebotenen Verstorbenenmesse zu vertiefen und die Teilnahme fruchtreicher zu gestalten.

Trier. Hennen.

La contemplation mystique d'après St. Thomas d'Aquin (La vie Spirituelle, Collection Dominicaine 3) par F. D. Joret O. P. Société Saint-Augustin, Lille 1924, 312 p.

Der französische Dominikaner hat eine verdienstvolle Arbeit geliefert, indem er die mystischen Tatsachen, wie sie uns von den besten Autoren geboten werden, auf Grund der spekulativen Prinzipien des hl. Thomas, systematisch ordnet, wissenschaftlich verarbeitet, philosophisch und theologisch durchleuchtet und in anschaulicher Weise zur Darstellung bringt. Daß der Genius des Heiligsten unter den Gelehrten und des Gelehrtesten unter den Heiligen auch auf diesem schwierigen Gebiete die richtigen Linien bot, hat der gelehrte P. Joret in beglückender Darstellung gezeigt. In sieben sachgemäß aufeinander folgenden Kapiteln beschäftigt er sich mit dem „Süßen Gast der Seele", den Gaben des hl. Geistes, dem Aufstieg der Seele zur Beschauung, dem Grundelement des mystischen Zustandes, mit der Schule des inneren Lebens, der dunkelen Beschauung Gottes und der Ekstase. Es ist ein Genuß, auf Grund der klaren Begriffe des hl. Thomas die schwierige Materie scharf und leicht zu erfassen, die Texte der hl. Theresia und des hl. Johannes vom Kreuz, des hl. Franz von Sales als Realisierung thomistischer Gedanken zu erkennen und vor allem Haupt- und Nebensachen scharf getrennt zu sehen. Für uns Trierer ist es erfreulich festzustellen, daß Jägens „Mystisches Gnadenleben", (1. Auflage 1911, Paulinus-Druckerei, Trier, 2. Auflage 1914, vergriffen) auf denselben Grundgedanken aufbaut, wenn man selbstverständlich auch nicht erwarten kann, daß ein Laie sich in der philosophischen und theologischen Verarbeitung seines Erfahrungsmaterials auskennt, namentlich wenn es sich um ausgeprägten Thomismus handelt.

Eine deutsche Bearbeitung des ausgezeichneten Buches wäre ein um so größeres

Verdienst, als der Kampf in dieser schwierigen Materie zur Zeit äußerst lebhaft ist, erst recht dadurch, daß sogar okkultistische Gedanken sich mit dem Lichte der Wahrheit umkleiden möchten.

P. Emil Bülow aus dem Geschlechte der Reichsfreiherren von Bülow 1817—1903. Ein Konvertitenbild von Ladislaus Pámer S. J. 177 S. Rauch, Innsbruck 1924.

Der lebensfrohe protestantische Kavalier von Bülow aus Ehmkendorf bei Neubrandenburg in Mecklenburg-Strelitz war immer ein Ehrenmann im Sinne der Welt geblieben; in seinem 33. Lebensjahre fand er durch einen Gnadenerweis der allerseligsten Jungfrau Maria den Weg zur katholischen Kirche. Ein Jahr nach seiner Konversion trat er in die Gesellschaft Jesu, in der er 52 Jahre lang als vollkommener Ordensmann Gott eifrig gedient hat. 35 Jahre lang versah er ununterbrochen mit seltener Klugheit und Hingabe das Amt eines Obern als Novizenmeister, Rektor, Instruktor der III. Probation und Provinzial in Wien, Innsbruck, St. Andrä usw.

Es ist ein erhebendes Büchlein, das Pámer nicht bloß den Freunden der Gesellschaft, sondern allen Katholiken geschenkt hat. Dem, der die Stätten der Wirksamkeit v. Bülows kennt, weiß es um so lebhaftere Bilder zu zeichnen. Man kann sich denken, daß der ehemalige mecklenburgische Baron nach seiner Ordensschulung in Rom und Innsbruck in allem das Beispiel eines echten Sohnes des hl. Ignatius verkörperte, dem die vollkommene Beobachtung aller Regeln und Satzungen der Gesellschaft Herzenssache und Lebensprinzip war. Er haßte jede Übertreibung und wollte, daß seine Novizen in ihrem inneren Leben „auf dem Kuhweg" wandelten. Als er in seinen letzten Lebenstagen die Biographie eines französischen Jesuiten gelesen, sagte er bei der Zurückgabe des Buches: „Der Pater war ein merkwürdiger Mann. Sein Leben hat mir aber nicht gefallen. Es wird erzählt, daß er sehr fromm war und viel betete. Daß er aber viel gelitten oder gearbeitet hat, wird nicht erwähnt. Ein guter Jesuit muß auch viel leiden oder arbeiten oder beides zusammen tun." Im Verkehr liebte er kräftige Aussprüche, z. B.: „Niemand sorgt schlechter für sich, als wer seine eigene Ehre der Ehre Gottes vorzieht, da ein solcher hier die Ehre vor den Menschen, drüben alle Ehre verliert. (P. Heveneſi.) „Der verschwendet Mühe und Arbeit, der die Sitten anderer verbessern will und nicht bei sich selbst beginnt."

Drei Umstände wirkten auf die Konversion Bülows im Jahre 1851 hauptsächlich ein: „einmal der aufsteigende Ekel, wie er sich ausdrückt, an meinem eigenen nutzlosen Leben, dann der Umsturz aller patriotischen und sozialen Verhältnisse im Jahre 1848 und endlich die Bekanntschaft mit anderen jungen protestantischen Männern, die der katholischen Kirche zusteuerten. Unter diesen war es besonders Karl Baron Vogelsang, auch ein Mecklenburger." (S. 25.) Man sieht, das Buch hat viel Gegenwartsinteresse.

Trier. Hamm.

Der heilige Johannes Franziskus Regis aus der Gesellschaft Jesu. Von Sigmund Nachbaur S. J. Mit drei Abbildungen auf 2 Tafeln (Jesuiten-Lebensbilder großer Gottesstreiter. Herausgegeben von Konstantin Kempf S. J.). 8°. VI u. 184 S. Herder, Freiburg 1924. Preis 4 Mk.

Eine sehr anregende Lebensbeschreibung, besonders vom Gesichtspunkte der Seelsorgstätigkeit. Sie zeigt, was ein Priester in stiller, selbstloser Arbeit, auch unter den schwierigsten Verhältnissen zur Ehre Gottes wirken kann.

Trier. Joh. Lenz.

EINGESANDTE SCHRIFTEN

Besprechung erfolgt nach Möglichkeit; eine Verpflichtung wird nicht übernommen

Adam, Dr. **Karl**, Professor der Theologie an der Universität Tübingen, Das Wesen des Katholizismus. In Sammlung: Aus Gottes Reich. Veröffentlichungen des Verbandes der Vereine kathol. Akademiker zur Pflege der kath. Weltanschauung. Herausgegeben von Franz Xaver Münch. Druck und Verlag von L. Schwann, Düsseldorf 1925. 258 S. Brosch. 8 Mk., geb. 10 Mk.

Anwander, P. Dr. **Friedrich**, O. S. B. u. Dr. **Friedrich Zoepfl**, Siehe, ich stehe vor der Türe! Ein Büchlein für Erstkommunikanten. Mit vier Bildern. Zweite bis vierte Auflage (7.—12. Tausend). 24° (VIII u. 278 S.) Freiburg i. Br. 1924, Herder. Geb. in Leinw. 2,25 Mk. u. höher.

Bader, P. Meinrad, Lehrbuch der Kirchengeschichte. 346 S. 8°. 10. Auflage. Verlag Felizian Rauch, Innsbruck. Preis 3 Mk., geb. 4 Mk.

Brentano, **Clemens**, Rheinmärchen. Neu gefaßt von Laurenz Kiesgen. Mit einem Titelbild von Eduard von Steinle. 8° (X u. 126 S.) Freiburg i. Br. 1925, Herder. Geb. in Leinwand 2,80 Mk.

Brockhaus, Heinrich, Die Kunst in den Athos-Klöstern. 2. Aufl. Sonderdruck. F. A. Brockhaus, Leipzig 1924.

Dick, **Paul**, Offenbarung Gottes im Weltall. Drei Vorträge. Hermann Rauch, Wiesbaden 1925.

Dörner, K., Stunde des Kindes. Geb. 5,80 Mk.

Farrugia, P. Nicolaus, Ord. S. Aug., De Matrimonio et Causis Matrimonialibus. Tractus Canonico-Moralis iuxta Codicem Juris Canonici. Taurini-Romae, Ex officina Marietti, 1924.

Foerster, Dr. Hans, Privatdozent an der Universität Köln, Engelbert von Berg, der Heilige. Preis in Kartonumschlag 2,40 Mk., in eleg. Leinenband 3,55 Mk.

Fröhlich, Dr. Karl, Repetent am Wilhelmsstift Tübingen. Studien zur Frage nach der Realität des Göttlichen in der neuesten deutschen Religionsphilosophie. Würzburg 1925, C. J. Becker, Universitäts-Druckerei, in Abhandlungen zur Philosophie und Psychologie der Religion. Herausgegeben von D. Dr. Georg Wunderle, Professor etc. Preis 5,50 Mk. broschiert.

Göttsberger, Dr. Joh., und Dr. Jos. **Sickenberger**. Biblische Zeitschrift 1. und 2., 3. und 4. Heft. 16. Jahrg. Herder, Freiburg 1923 und 1924.

Gröhl, Richard, Anstaltspfarrer. Die katholische Kirche. Ein Büchlein für Wahrheitssucher. — Die Adventisten und ihre Lehren. 2. Aufl. Frankes Buchhandlung, Habelschwerdt 1925.

Haraſſer, Georg, S. J. Sodalenbücher. Bd. 7.: Mutterliebe von Georg Haraſſer S. J. — Bd. 8: Rosengärtlein U. L. Fr. von Sebastian Rieger. — Bd. 9: Übungen des religiösen Lebens von Alois Gfall. — Bd. 10: Der Marien-Kaplan. Erzählungen aus dem Priesterleben, gesammelt und herausgegeben von Georg Haraſſer S. J.

Heinrich, Karl B. Das Gesicht des deutschen Katholizismus, gesehen von einem Laien. München 1925. Verlag Dr. A. Pfeiffer. 2 Mk.

Hildebrand, Dietrich von, Die Kindheit Jesu. Mit Text aus der hl. Schrift nach der Übersetzung von Allioli. Theatiner-Verlag, München 1925. Preis 1,30 Mk.

Janſen, Bernhard S. J. Der Kritizismus Kants. Der kathol. Gedanke. Bd. XII. Theatiner-Verlag, München 1925. 94 S. Preis 2,50 Mk.

Jirku, Dr Anton, Altorientalischer Kommentar zum Alten Testament. A. Deichert, Leipzig. Geh. 7 Mk., geb. 9 Mk.

Katholizismus, **Weltschau des** —. Die vatikanische Missionsausstellung in Wort und Bild. Amtliche deutsche Ausgabe. 1925. Heft 1. (32 S. mit zahlreichen Abb.) 4°. Franz A. Pfeiffer, München. 2 Mk.

Keppler, Dr. Karl Wilhelm von, Bischof von Rottenburg, Die heilige Magdalena Sophie Barat und ihre Stiftung, die Gesellschaft der Ordensfrauen vom heiligsten Herzen. Mit einem Vorwort von Dr. Paul Wilhelm von Keppler, Bischof von Rottenburg. (17 Bildertafeln und 1 Autograph.) Zweite, erweiterte Auflage. Gr. 8°. (XX u. 484 S.) Freiburg i. Br. 1925, Herder. 12,50 Mk., geb. in Leinwand 16 Mk.

Kießler, Hub., S. V. D., Theorie des hypothetischen Urteils. 25 S. 8°. St. Gabriel, Mödling bei Wien.

Konermann, Dr. August, Exerzitien und Exerzitienorganisation, Aufgaben moderner Seelsorge, herausgegeben im Auftrage der Exerzitienleitung der Diözese Münster. 296 S. 8°. In Ganzleinen 5 Mk. Benziger, Einsiedeln.

Kraft, Dr. B., Die Evangelienzitate des heiligen Irenäus nach Überlieferung und Textart untersucht. Bischöflicher Archivar und Bibliothekar in Augsburg. (Biblische Studien. XXI, 4.) gr. 8° (IV, XVI u. 116 S. Freiburg i. Br. 1924, Herder. 4 G.-M.

Krebs, Dr. Engelbert, Dogma und Leben. Die kirchliche Glaubenslehre als Wertquelle für das Geistesleben. Eine Sammlung kath. Lebenswerte. V. Band, 2. Teil. 766 Seiten. Bonifazius-Druckerei, Paderborn 1925. Preis geb. 10 Mk.

Laan, X. P. J., S. C. J. Le Jubilé hors de Rome. Turin-Rome 1925. Marietti. Prix 1 Fr.

Lampe, Dr. H., Ordo sepeliendi (latine et germanice), herausgegeben von Kaplan Dr. H. Lampe, Berlin-St. Matthias. 40 Seiten hoch. 8°. Gebunden in Ganzleinen. Preis 2 Mk. (Verlag der Germania A.-G., Berlin C 2.)

Latini, Jac. Joseph. Juris criminalis philosophici summa lineamenta Torino, Marietti.

Lechner, Dr. Jos., Die Sakramentenlehre des Richard von Mediavilla. Heft 5 der Münchner Studien zur historischen Theologie. Herausgegeben in Verbindung mit den Professoren E. Eichmann, M. Grabmann und E. Weigl von Pro-

fessor G. Pfeilschifter. 8°. VIII und 426 Seiten, Verlag Josef Kösel und Friedrich Pustet K.-G., München. Preis 8 RM.

Legerie, Dr. med. Bernhard, Augustinus. Eine Psychographie. A. Markus und E. Weber. Bonn 1925, Herder. Kart. 1,50 Mk.

Lux, Jos. Aug. Roma Sacra. Eine Pilgerfahrt. Mit 8 Bildern. 12° (40 S.) Freiburg i. B. 1925, Herder. Kart. 1,50 Mk.

Maria-Laach. Liturg. Volksbüchlein. 13. Heft: Die Komplet. Lateinisch und deutsch nach dem Römischen und Monastischen Brevier. kl. 12° (IV u. 50 S.) Freiburg i. Br. 1925, Herder. Kart. 0,70 Mk. — 9. Heft: Das neue Leben. Die Taufe eines Erwachsenen nach dem Römischen Rituale. (VIII u. 42 S.) Freiburg i. Br. 1925, Herder. Steif broschiert 0,70 Mk. — 10. Heft: Die heilige Firmung. Nach dem Römischen Pontifikale. (VIII u. 12 S.) Freiburg i. Br. 1925, Herder. Steif broschiert 0,30 Mk. — 11. Heft: Hof und Feld. Ein Büchlein für Landleute und Winzer nach dem Römischen Rituale. kl. 12° (VI u. 36 S.) 1925, Herder. — 12. Heft: Das christliche Mahl. Nach dem Brevier und Rituale. kl. 12° (VI u. 40 S.) Freiburg, Herder. Kart. 0,50 Mk.

Mayr, Dr. Martin, Paulusbilder: Auf den Wegen des Völkerapostels von Tarsus bis Rom. Gebunden in Leinen mit einem Titelbilde nach Prof. Fugel. 358 S. Preis 4,50 Mk. Verlag: J. Pfeiffer, München 1925.

Meffert, Prälat Dr. Franz, Bibelforscher und Bibelforschung über das Weltende. Caritasverlag, Freiburg 1925

Meinertz, Univ.-Prof. Dr. M., Jesus und die Heidenmission. (Neutest. Abh. hrsg. v. Meinertz I 1/2.) 2. neu bearb. Aufl. VIII u. 236 S. Preis 9 Mk., geb. 10,50 Mk. Aschendorff, Münster.

Meschler, S. J., Das Exerzitienbuch des hl. Ignatius von Loyola. Nach dem Tode des Verfassers herausgegeben von Walter Sierp S. J. Erster Teil: Text und Erklärung des Exerzitienbuches. (Exerzitien-Bibliothek. Erläuterungen der Exerzitien und Aszese des hl. Ignatius von Loyola. Herausgegeben von deutschen Jesuiten. Erster Band.) 12°. XVI u. 362 S. Geb. in Leinwand 6 Mk. Herder, Freiburg i. Br. 1925.

Neukirch, P. Michael von, O. M. Cap. Kleine theologisch-praktische Mariologie. Vier Quellen-Verlag, Leipzig 1925.

Obendorfer, Andreas, Prediger bei St. Emmeram in Regensburg. Tabor-Stunden. Eine Sammlung von Sonn- und Festtagspredigten und Gelegenheitsreden. Mit einer Kunstbeilage und kirchlicher Druckgenehmigung. Brosch. 6 Mk.; in Originalhalbleinenband 7,50 Mk. Verlagsanstalt vorm. G. J. Manz, Regensburg 1925.

Pastor, Ludwig Freiherr von, Die Fresken der Sixtinischen Kapelle und Raffaels Fresken in den Stanzen und den Loggien des Vatikans, beschrieben und erklärt. Mit 5 Tafeln 12° (VIII u. 170 S.)Freiburg i. Br. 1925, Herder. Geb. in Leinwand 4 G.-M.

Pesch, Christian, S. J., Die heiligen Schutzengel. Ein Büchlein zur Belehrung und Erbauung. Zweite Auflage (4.—6. Tausend). 12°. XII u. 232 S. Geb. 4,40 Mk. Herder, Freiburg i. Br. 1925.

Pilgerbuch zur Aachener Heiligtumsfahrt. Herausgegeben auf Anregung des hochwürdigsten Stiftskapitels zu Aachen. Mit kirchlicher Druckerlaubnis. Aachen, St. Xaverius-Verlagsbuchhandlung A.-G. 50 Seiten und 20 Bilder. Preis 40 Pfg.

Pirotta M. O. P. Sancti Thomae Aquinatis in Aristotelis librum De anima commentarium. Editio recentissima. Taurini, Marietti M. C. M. XXV.

Pius XI. Sendschreiben Unseres Heiligsten Vaters Pius XI., durch göttliche Vorsehung Papst, über das allgemeine Jubiläum des Heiligen Jahres 1925. Ankündigung und Apostolische Konstitutionen. (29. Mai 1924: „Infinita Dei": 5. Juli 1924: „Ex quo primum"; 15. Juli 1924: „Si unquam": 30. Juli 1924: „Apostolico muneri".) Autorisierte Ausgabe. Lateinischer und deutscher Text. gr. 8° (60 S.) Freiburg i. Br. 1925, Herder. 1,50 GM.

Preuschen, Erwin, Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testamentes und der übrigen urchristlichen Literatur. Zweite Auflage vollständig neu bearbeitet von Walter Bauer. Erste Lieferung A. — ἀπαύγασμα Alfred Töpelmann, Gießen.

Pribilla, Max, S. J., Kulturwende und Katholizismus. 117 S. Preis 3 Mk. Verlag Dr. Franz A. Pfeiffer, München 1925.

Preysing, Klara, Gräfin von. „Don Antonio". Verlag Herder, Freiburg i. Br. 4.—5. Tausend. Geb. 1,80 GM.

Rauch, Dr. theol. Franz, Die Uroffenbarung und andere religiöse Fragen im Lichte der Prähistorik und der neuen Völkerkunde. Ulr. Moser, Graz 1924. Preis 4 Mk.

Reinke, Johannes, Dr. med., Dr. phil., Professor an der Universität Kiel, Naturwissenschaft — Weltanschauung — Religion. Bausteine für eine natürliche Grundlegung des Gottesglaubens. 2. u. 3. verbesserte Auflage (4.—7. Tausend). 8°. VIII u. 180 S. Geb. in Leinwand 3,50 Mk. Herder, Freiburg 1925.

Reybach, Anton, Dr. theol. et rer. pol., Leitfaden für die soziale Praxis. Nachträge und Ergänzungen zur sechsten und siebten Auflage. 8°. IV u. 22 S. Preis 0,50 Mk. Herder, Freiburg 1925.

Ricciotti, Giuseppe, Jl libro di Giobbe, Versione critica dal testo ebraico con introduzione e Commento. XII u. 258 P. 8°. Preis 25 L. Marietti, Torino-Roma 1924.

Ricciotti, Giuseppe, Le Lamentazioni di Geremia, Versione critica dal testo ebraico con introduzione e Commento. VIII u. 97 P. Preis 12 L. Marietti, Torino-Roma 1924.

Rohrmüller, Georg, Domprediger in Regensburg, Jesus Christus, der Gottmensch und Erlöser. 52 Predigten in drei Zyklen. 2. Bändchen: Jesus Christus, der Erlöser. Mit kirchlicher Druckgenehmigung. gr. 8°. 128 S. In steifem Umschlag geheftet und beschnitten 2,50 Mk. Verlagsanstalt vorm. G. J. Manz, Regensburg 1925.

Romeis, Kapistran, P. Dr., Franziskaner, Prinzessin Anna von Preußen, Landgräfin von Hessen. Ihr Weg zur katholischen Kirche. Mit zwei Bildern. 8°. VIII u. 134 S. Geb. in Leinwand 3,60 Mk. Herder, Freiburg i. Br. 1925.

Roth, Alfred, Reichtum der Herrlichkeit. 8°. 45 S. Preis 0,50 Mk. Ihloff u. Co., Neumünster.

Dr. A. Rösch, „Die Ehe im kirchlichen und bürgerlichen Recht". Caritasverlag 1925, Freiburg i. Br. 107 S. Preis geb. 3 Mk.

Sailer-Schiegel, Die Nachfolge Mariens. 120 Seiten. Preis gebunden 0,80 Mk. Verlag von Franz Borgmeyer, Hildesheim.

Schauf Dr. Wilh., Sarx. Der Begriff „Fleisch" beim Apostel Paulus unter besonderer Berücksichtigung seiner Erlösungslehre. (Nt. Abh. XI 1/2, Münster i. W., Aschendorff.) XVI u. 208 Seiten. 7 Mk.

Sanda, Dr. A., ord. Prof. der Theologie in Prag, Moses und der Pentateuch. 427 S. In Sammlung Alttestamentliche Abhandlungen, herausgegeb. von Prof. Dr. J. Nickel, Breslau. Preis brosch. 4 Mk. Aschendorff'sche Verlagsbuchhandlung, Münster i. W. 1924.

Sägmüller, Dr. J. B., Lehrbuch des katholischen Kirchenrechts. Vierte, auf Grund des Codex Iuris Canonici vollständig umgearbeitete Auflage. Zwei Bände. gr. 8°. Erster Band, erster Teil: Einleitung. Kirche und Kirchenpolitik. (VIII u. 150 S.) Freiburg i. Br. 1925, Herder. Steif broschiert 6 Mk.

Schlund, Dr. P. Erhard, Katholizismus und Vaterland. München 1925. Dritte erweiterte Auflage. Verlag Dr. Franz A. Pfeiffer. 2,40 Mk.

Schmidt, W., und **Koppers**, W., S. D. V., Völker und Kulturen. 1. Teil: Gesellschaft und Wirtschaft der Völker. Mit einer Karte, 30 teils farbigen Tafeln u. 551 Textabbildungen. (3. Band von „Mensch aller Zeiten", Natur und Kultur der Völker der Erde von Hugo Obermaier, Ferdinand Birkner, Wilhelm Schmidt und Wilhelm Koppers.) gr. 8°. XII u. 794 S. Preis in Halbleder 25 Mk. Jos. Habbel, Regensburg 1924.

Schropp, P. Benignus, Nachfolge des hl. Franziskus, Predigtskizzen über die Tugenden des „Seraphischen Heiligen". Hermann Rauch, Wiesbaden 1925.

Schubert Dr. Fr. Das Kirchenjahr auf der Kanzel. Liturgiegeschichtliche Grundgedanken, homiletische Anregungen, Predigtskizzen. 8°. VIII u. 148 Seiten, auf holzfeinem Papier. Preis geheftet 3,50 Mk., geb. in Halbleinwand 4,50 Mk. Verlag G. P. Aderholz' Buchhandlung, Breslau 1925.

Schuster, Dr. Ignaz, und **Holzammer**, Dr. Joh. Baptist, Handbuch zur Biblischen Geschichte. Für den Unterricht in Kirche und Schule sowie zur Selbstbelehrung. Achte, neu bearbeitete Auflage. 2 Bände. gr. 8°. Erster Band: Das Alte Testament. Bearbeitet von Dr. Joseph Selbst, weiland Päpstl. Hausprälat, Domdekan und Professor am Priesterseminar in Mainz, und Dr. Edmund Kalt, Professor am Priesterseminar in Mainz. Mit 102 Bildern im Text und auf Tafeln sowie 2 Karten. XX u. 874 S.; 7 Tafeln, 2 Karten. Preis 22 Mk., geb. in Leinwand 25 Mk. Herder, Freiburg i. Br. 1925.

Schütz, Ferdinand Heinrich S. J. Mediatrix. Eine mariologische Frage. Dogmat.-kritische Studie. Marianischer Verlag Innsbruck 1925.

Schwarz, Auf Wegen der Mystik. Drei grundlegende Erörterungen zur Philosophie des Ungegebenen. In Sammlung Weisheit und Tat. Herausgegeben von A. Hoffmann. Kurt Stenger, Erfurt. Geh. 1,10 Mk.

Scupoli, Don Lorenzo, O. S. C., Der geistliche Kampf. Deutsche Ausgabe von Nikolaus Heller. Dritte Auflage (7.—9. Tausend). Mit kirchl. Druckgenehmigung. 16°. XXIV u. 312 S. Taschenausgabe auf feinem gelblichem Dünndruckpapier. Brosch. 2 Mk., in biegsamen Ganzleinen geb. 3 Mk. Verlagsanstalt vorm. G. J. Manz, Regensburg 1925.

Sickenberger, Dr. Joseph, Prof. der neutestamentlichen Theologie an der Universität München. Kurzgefaßte Einleitung in das Neue Testament. 3. u. 4., verbesserte Auflage (5.—7. Tausend). (Herders Theologische Grundrisse.) 12°. XIV u. 148 S. Preis 2,30 Mk.; geb. in Halbleinwand 3,20 Mk. Herder, Freiburg i. Br. 1925.

Staudinger, Jos., S. J., Das Gebetsleben und seine apostolische Einstellung. (Exerzitienschriften für Priester u. Laien H. 15/16.) 67 S. Geh. 0,80 Mk. Marianischer Verlag Innsbruck.

Stärk, H. J., Die Eigenmessen des Kapuzinerordens, lat. und deutsch im Anschluß an das Meßbuch der hl. Kirche von Anselm Schott O. S. B. kl. 8°. 11 S. Preis 1,70 Mk. Herder, Freiburg i. Br.

Stelles, J. P., Eduard von Hartmanns Religionsphilosophie des Unbewußten. Auf der Grundlage seiner induktiven Metaphysik dargestellt und kritisch gewürdigt. XII u. 575 S. 8°. Karl Ohlinger, Mergentheim 1921.

Stratmann, P. Franziskus O. P. Der Friede Christi im Reiche Christi. Heft IV. Richtlinien des Friedensbundes deutscher Katholiken. 30 S. Theatiner-Verlag, München 1925. Preis brosch. 0,75 Mk.

Tissot, Jos. P.: Das innerliche Leben muß vereinfacht und wieder auf seine Grundlage zurückgeführt werden. Aus dem Französischen übersetzt von Franz X. Kerer. 6. Aufl.

Triebs, Prof. Dr. Franz, Handbuch des Kanonischen Eherechts, I. Teil. Kommissionsverlag Müller u. Seiffert, Breslau1, 1925.

Vogt, Peter S. J., Christliche Aszetik im Lichte der Ignatianischen Exerzitien. Ausführlich dargelegt in Aussprüchen der hl. Kirchenväter. III. Band, 2. Teil. Christliche Kampfbetätigung. Verlag Kösel u. Pustet. Verlagsabteilung Regensburg. 8°. 288 S. Geh. 3,50 Mk., in Ganzleinen gebunden 5 Mk.

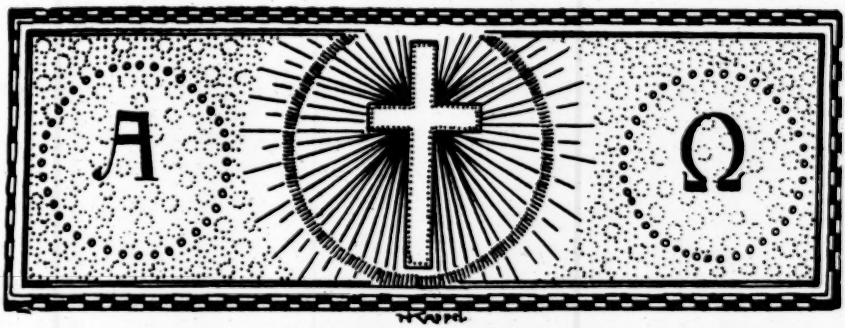
Weber, Dr. Simon, Domkapitular, Von heiligen Klängen. Predigten bei Glockenweihen und verwandten Anlässen. 8°. IV u. 38 S. Preis 1,20 Mk. Herder, Freiburg i. Br. 1925.

Weber, Dr. Simon, Domkapitular, Die katholische Kirche, die wahre Kirche Christi. 2. verbesserte Auflage. 8°. IV u. 118 S. Kart. 2 Mk. Herder, Freiburg i. Br. 1925.

Weigl, Franz, Christologie vom Tode des Athanasius bis zum Ausbruch des nestorianischen Streites. Heft 4 der Münchner Studien zur historischen Theologie. gr. 8°, 208 Seiten. Preis 4,50 Mk. Verlag Josef Kösel und Friedrich Pustet (K.-G.), München.

Weiß, P. Albert Maria, O. Pr. Lebensweg und Lebenswerk. Ein modernes Prophetenleben. Mit 2 Bildnissen. 8°. (XIV u. 530 S.) Freiburg i. Br. 1925, Herder. 8 Mk.; geb. in Leinwand 10 Mk.

Mit kirchlicher Druckerlaubnis



Ieiunium eucharisticum

Von P. van Acken S. J.

Der Empfang der häufigen und besonders der täglichen heiligen Kommunion bringt es mit sich, daß dem Seelsorger jetzt häufiger als früher Zweifel betreffs der Nüchternheit vor der heiligen Kommunion vorgelegt werden. Darum wurde wiederholt die Bitte laut, alle Vorschriften der Kirche über das Gebot der Nüchternheit vor der heiligen Kommunion in einem Artikel klar und übersichtlich zusammenzustellen. Folgende Zeilen möchten diesen Wunsch erfüllen, ob sie aber allen Wünschen entsprechen, möge der geneigte Leser selbst beurteilen.

I. Das Gebot der Kirche in seiner geschichtlichen Entwicklung.

In den ersten Jahrhunderten bestand das Gebot der Nüchternheit vor der heiligen Kommunion nicht. Wie aus 1. Kor. 11, 20 klar hervorgeht, versammelten sich die ersten Christen am Abend, um möglichst getreu das letzte Abendmahl des Herrn nachzuahmen. Mit der Feier des heiligen Abendmahles verbanden sie ein gemeinsames Liebesmahl, das besonders den Armen zugute kam. Es stellten sich aber bald Übelstände bei diesen Feiern ein, sodaß schon der hl. Paulus gegen das Verhalten der Reichen, die das Liebesmahl zum gewöhnlichen Essen und Trinken herabwürdigten, einschreiten mußte. Deshalb ist es nicht zu verwundern, daß die eucharistische Feier auf den Morgen verlegt und von den Agapen getrennt wurde. Damit war dann von selbst die Sitte gegeben, vor dem Empfang der heiligen Kommunion nüchtern zu bleiben. „Die Sitte, nüchtern die heilige Kommunion zu empfangen, dürfte so alt sein wie die Feier der Eucharistie am Morgen." (Marx, Kirchengeschichte, 8. Auflage, Seite 124.)

Ohne Zweifel bestand die allgemeine Sitte, nüchtern die heilige Kommunion zu empfangen, im 4. Jahrhundert, wie es uns der hl. Augustinus klar bezeugt mit den Worten: „Ex hoc enim placuit Spiritui Sancto, ut in honorem tanti sacramenti in os Christiani prius Dominicum corpus intraret quam ceteri cibi; nam ideo per universum orbem mos iste servatur." (S. Aug. epist. ad Ianuarium n. 8 P. L. 33, 203.) Nur am Gründon-

nerstage beim abendlichen Empfang der heiligen Kommunion brauchte der Kommunizierende nicht nüchtern zu sein.

Das Gebot der Nüchternheit vor dem Empfange der hl. Kommunion besteht also nicht durch göttliches, sondern nur durch kirchliches Recht, das durch verschiedene Konzilien, besonders durch das Konzil von Konstanz in der 13. Sitzung (15. Juni 1415) klar und bestimmt festgelegt wurde. Die Nüchternheit vor der Feier der heiligen Messe verlangte schon das dritte Konzil von Karthago (397) im Kanon 29 (Mansi III. 885).

II. Erklärung dieses Gebotes.

Obgleich nun dieses Gebot nur kirchlichen Rechtes ist, so läßt es doch **keine Geringfügigkeit des Gegenstandes** zu, sowohl was die Sache selbst angeht, als auch inbezug auf die Zeit.

Wer also nur das geringste an Speise und Trank genossen hat, und sei es selbst als Arznei, darf an diesem Tage nicht mehr die heilige Messe lesen oder die heilige Kommunion empfangen. Der heilige Alphonsus erklärt dieses positive Gebot also: „quia praeceptum non iam est accedendi ad Eucharistiam ieiunus, sed non accedendi post cibum aut potum, qui autem communicat post quamcumque minimam partem, iam communicat post cibum, aut potum. Ita omnes DD., quidquid dicant Gibert et Pasqual, qui non sunt audiendi.“ (Mor. VI. 278.)

Was nun die Zeit anlangt, so gilt die allgemeine Regel: „Qui a media nocte ieiunium naturale non servaverit, nequit ad sanctissimam Eucharistiam admitti“ (Kanon 858 § 1). Weil es sich hier um ein positives Gebot handelt, so gibt es natürlich Ausnahmen davon, die unten näher behandelt werden sollen.

Über die Zeitberechnung enthält das neue Kirchenrecht einen eigenen Titel Kan. 31—35. Nach Kanon 33 kann man sich bei der privaten Zelebration der Messe, dem Empfang der heiligen Kommunion, der Beobachtung des Fasten- und Abstinenzgebotes richten entweder nach der Ortszeit (der wirklichen oder mitteleuropäischen) oder der landesgesetzlichen Zeit (Sommerzeit).

Nach Vermeersch-Creusen, Epitome iuris canonici 2. Auflage I. n. 115 steht nichts im Wege, daß man sich nach der Ortszeit richtet für das Breviergebet, nach der mitteleuropäischen für das Fasten- und Abstinenzgebot und für das ieiunium eucharisticum nach der Sommerzeit. „Nullam videmus rationem cur beneficium legislatoris coarctemus. Actiones formaliter diversae, praecepta distincta, possunt eodem tempore diversis legibus regi.“

Was gilt dann im folgenden Falle: Ein Priester fährt öfters mit dem Nachtzug von Brüssel nach Köln. Wenn die öffentlichen Uhren in Brüssel 11¼, in Köln 12¼ zeigen, speist er in Brüssel zu Abend, benutzt dann den Nachtzug und zelebriert am anderen Morgen in Köln. Umgekehrt, wenn er in Brüssel zelebrieren will, nimmt er in Köln noch um 12¼ sein Abendessen. Ist diese Handlungsweise erlaubt? P. Lehmkuhl, Casus I. 68 sagt ja. In Brüssel durfte er noch um 11¼ essen, quia utitur iure et privilegio loci. In Köln durfte er am anderen Morgen die heilige Messe lesen, denn das Gebot der Nüchternheit war nicht übertreten. Dieses Gebot hätte er

verletzt, wenn er in der genannten Zeit in Köln gespeist hätte, aber er hat ja nicht in Köln, sondern in Brüssel sein Abendessen eingenommen.

Ebenso konnte er in Köln noch zu Abend essen, wenn es nach den öffentlichen Uhren schon 12¼ war, und dann am Morgen zelebrieren, und zwar sowohl in Köln wie zu Brüssel, weil es nach der Ortszeit wie nach der mitteleuropäischen Zeit erst 11¾ war. Aber um 12¾ durfte er in Köln nicht mehr essen, wenn er am kommenden Morgen in Brüssel die heilige Messe lesen wollte. In diesem Falle hätte er offenbar die Nüchternheit gebrochen, denn sowohl nach der Orts- wie nach der mitteleuropäischen Zeit war Mitternacht vorüber. Nach Prümmer III. 200 dürfte er in diesem Falle trotzdem in Brüssel noch zelebrieren. „Salva meliore sententia videtur esse menti legis conformius, si media nox computatur semper iuxta horologia illius loci, in quo communio sumitur. Ieiunium est enim propter communionem. Ergo illud mensurandum est iuxta istam." Diese Auffassung Prümmers hat gewiß etwas für sich, doch scheint uns die Ansicht Lehmkuhls natürlicher, der bisherigen Gewohnheit, die Zeit zu berechnen, entsprechender und für die Praxis leichter anwendbar zu sein.

Wenn verschiedene Uhren verschiedene Zeiten angeben, kann man sich nach der letzten von ihnen richten, vorausgesetzt, daß es nicht feststeht, sie gehe offensichtlich falsch. „Varia horologia, quae non constat errare, admittuntur per se ut auctores boni, qui probabilem opinionem efficiant. Ac consentiunt licere, ut in sacra dape sumenda, probabilitate facti contentus sis." (Vermeersch III. 393, 4.)

Befindet sich jemand beim Glockenschlag 12 um Mitternacht noch beim Essen oder Trinken, so muß er natürlich gleich aufhören, er braucht aber das, was er im Munde hat, nicht auszuspeien, denn es gibt gewiß noch andere verschieden gehende Uhren, auf die er sich verlassen kann, ita ut practice de laeso ieiunio non constet. (Lehmkuhl II. 216, 3.)

Im positiven wie im negativen Zweifel, ob man seit Mitternacht etwas genossen hat, darf man zelebrieren oder kommunizieren; denn die heilige Kommunion ist eine res maxime favorabilis, auch handelt es sich hier nicht um eine positive, nachzuweisende Vorbereitung, sondern nur um die Ausschließung eines Hindernisses. Damit ist aber keineswegs gesagt, man dürfe zu jeder Stunde der Nacht etwas essen oder trinken, mit der Begründung, man wisse nicht, ob Mitternacht schon vorüber sei. Will man des Nachts etwas zu sich nehmen und hat den Vorsatz, am kommenden Morgen zur heiligen Kommunion zu gehen, dann muß man sich erst vergewissern, ob es schon 12 Uhr geschlagen hat oder nicht. Ist es trotz der Mittel, die moralisch zur Verfügung stehen, zweifelhaft, ob Mitternacht bereits vorüber ist, so dürfte man in diesem Falle etwas genießen und am anderen Morgen kommunizieren nach dem Rechtsgrundsatz: „Factum non praesumitur, sed probandum est."

Dasselbe gilt von dem, der sich erst am Morgen bewußt wird, daß er in der Nacht etwas getrunken hat (er sieht das Wasserglas leer auf dem Nachttisch stehen), kann aber trotz eifrigen Nachforschens nicht mehr feststellen, ob er vor oder nach Mitternacht getrunken hat (cf. Vermeersch III. 394).

Konnte jemand leicht im Nebenzimmer nach der Uhr sehen, unterließ es aber aus Bequemlichkeit, dann mußte er auf die heilige Kommunion verzichten, wenn er nachts Wasser trinken wollte. Hat er nun im Ernste auf die heilige Kommunion verzichtet und Wasser getrunken, dann dürfte er dennoch am kommenden Morgen kommunizieren, wenn jetzt ein besonderer Grund zum Empfange der heiligen Kommunion vorliegt, cf. Vermeersch I. 374 Solutio ex mente legislatoris.

III. Wodurch wird die Nüchternheit gebrochen?

Nach der Lehre der Moralisten werden gewöhnlich drei Bedingungen verlangt, die notwendig zugleich erfüllt sein müssen, um zu sagen, jemand hätte seit Mitternacht etwas gegessen oder getrunken. Die erste Bedingung bezieht sich auf den Gegenstand selbst, der genossen wird, er muß nämlich den Charakter von Speise und Trank haben. Die beiden anderen Bedingungen bestimmen näher die Art und Weise, wie der Gegenstand genommen wird, nämlich daß er von außen und nach Art von Speise und Trank genommen wird.

Damit die Nüchternheit gebrochen wird, muß also

1. **dasjenige, was genommen wird, den Charakter von Speise und Trank haben.** Unter **Speise** versteht man aber nur das, was im Magen irgendwie verdaubar und für den Organismus aufnahmefähig ist. Die unverdaulichen Gegenstände werden nämlich von dem Organismus nicht aufgenommen, sondern durch den Darm abwärts geführt und aus dem Organismus ausgestoßen. Was aber in keiner Weise von dem Magen aufgelöst und in die Blutbahn übergeführt wird, kann nicht als Nährstoff für den Körper bezeichnet werden. Wer einen solchen Gegenstand zu sich nimmt, hat nicht gegessen. Unter **Trank** versteht Noldin 147 jede Flüssigkeit (die nicht zugleich nährt).

Weil es sich hier um ein allgemeines Kirchengebot handelt, muß es auch leicht, ohne besondere Studien, von allen Gläubigen angewendet werden können. Darum hat man sich bei der Beurteilung, ob ein Stoff im Magen verdaubar ist oder nicht, in erster Linie nach dem allgemeinen Urteil der Menschen zu richten, nicht aber nach der Chemie. Wenn daher nach der gewöhnlichen Anschauung etwas als unverdaulich gilt, so darf man es deshalb nicht schon zu den Speisen rechnen, weil die Chemiker eine Veränderung desselben im Magen festgestellt haben. Umgekehrt aber, wenn aus der Chemie feststeht, daß ein Stoff im Magen unverändert bleibt, der für gewöhnlich als verdaulich gilt, wie Kreide, so hat er nicht den Charakter von Speise und bricht deshalb durch seinen Genuß die Nüchternheit nicht (cf. Noldin III. 148).

Nicht gebrochen wird also die Nüchternheit durch Haare, Seide, Wolle, weil diese Gegenstände sicher durch den Magensaft nicht verändert werden.

Wahrscheinlich wird die Nüchternheit nicht gebrochen durch Nägel, Lein, Papier, kleine Partikelchen von Holz, Glas, Metall, vollständig reine Steine von Kernobst

usw., weil diese Stoffe nach dem gewöhnlichen Urteil der Menschen unverdaulich sind, obgleich die Chemie etwas anders lehrt.

Gebrochen wird die Nüchternheit durch medizinische Pulver aus Metall, durch Wachs, Spreu, weil auf diese Stoffe keiner von den genannten Gründen ganz paßt.

Diese Aufstellung nach Genicot-Salsmans II. 200, 3 scheint uns die beste, klarste und folgerichtigste von allen zu sein, die in den neueren Lehrbüchern der Moral geboten wird. Nicht ganz mit Unrecht sagt Capellmann-Bergmann, Pastoralmedizin 19. Auflage Seite 288: „Im übrigen gibt es wohl kaum ein Gebot, das von den Moralisten mit mehr Ängstlichkeit und Genauigkeit behandelt wird, als das Gebot der Nüchternheit vor dem Empfang der heiligen Kommunion." Der Grund für diese Ängstlichkeit ist ohne Zweifel die Ehrfurcht, die dem heiligsten und erhabensten aller Sakramente geziemt. Liebende Ehrfurcht und ehrfürchtige Liebe wird stets das Richtige treffen und uns vor einer falschen Ängstlichkeit diesem Liebesmahle gegenüber bewahren.

Damit die Nüchternheit gebrochen wird, muß

2. **das, was genossen wird, von außen kommen**; denn was von innen kommt, wird nicht lediglich gegessen und getrunken.

Nicht verletzt wird also die Nüchternheit von dem, der z. B. Blut, das aus der Zunge oder dem Zahnfleisch fließt, oder Speichel, Schleim aus der Luftröhre, hinunterschluckt, wem sich ein Halsgeschwür nach innen entleert oder das Blut aus der Nase nach innen läuft, auch wenn es absichtlich hinuntergeschluckt wird. Dasselbe gilt von den Speiseresten, die zwischen den Zähnen zurückgeblieben und nach Mitternacht hinuntergeschluckt würden. Nach einigen Autoren wäre es in diesem Falle nicht erlaubt zu kommunizieren, wenn es absichtlich geschehen wäre. Das Missale de defect. Missae tit. 9, n. 3. kennt aber diese Unterscheidung nicht, darum: Ubi lex non distinguit, neque nos debemus distinguere.

Wer Tabak in den Mund nimmt und darauf kaut, den Saft aber ausspuckt, hat die Nüchternheit zwar nicht gebrochen, ist aber nach manchen Moralisten von einer läßlichen Sünde der Irreverenz gegen das heiligste Sakrament nicht frei. Für solche, die z. B. einen sehr weiten Weg zu Fuß machen müssen und infolge des Tabakkauens weniger die Beschwerden des langen Weges empfinden, dürfte es wohl keine Sünde sein.

Sehr auseinander gehen die Ansichten der Autoren betreffs der Bonbons und Pastillen gegen Heiserkeit, die abends vor dem Schlafengehen genommen und zuweilen noch morgens im Munde gefunden werden. Wird durch die Einnahme solcher Pastillen die Nüchternheit gebrochen? Genicot-Salsmans macht hier die wichtige Unterscheidung zwischen solchen Pastillen, die schnell im Munde vergehen, und solchen, die sich sehr langsam im Munde auflösen und oft stundenlang im Munde bleiben. Durch die ersteren wird die Nüchternheit nicht gebrochen, weil sie gewöhnlich schon nach einigen Minuten aufgelöst sind und vor Mitternacht noch sehr wahrscheinlich hinuntergeschluckt wurden. Wenn die Pastillen

sich aber sehr langsam auflösen, sodaß sie oft noch am Morgen im Munde sich befinden, dann verbieten die meisten Autoren wohl mit Recht die heilige Kommunion, selbst dann, wenn die Pastille morgens ausgespuckt wird. Es ist nämlich moralisch sicher, daß auch nach Mitternacht sich etwas von der Pastille losgelöst hat und hinuntergeschluckt wurde. Da es bei diesem Gebote keine parvitas materiae gibt, so ist in diesem Falle die Nüchternheit moralisch sicher gebrochen. Genicot-Salsmans, Casus 691 macht noch die gute Bemerkung: „Sperare quis merito possit hanc solutionem fere communem, utpote rigidiorem et subtiliorem, aliquando tuto mutatum iri in sapientiorem benignitatem."

Sicher **nicht** mehr nüchtern ist, wer Blut aus den Fingern saugt, Tränen, die in den Mund fließen oder Wasser beim Baden hinunterschluckt, denn in diesen Fällen kommt etwas von außen in den Magen. Wer Blut aus aufgesprungenen Lippen aufsaugt, wird gewöhnlich noch nüchtern sein, weil diese Mengen meistens so klein sind, daß sie sich ganz mit dem Speichel vermischen und deshalb per modum salivae genommen werden. Damit kommen wir zur dritten Bedingung, die notwendig erfüllt sein muß, damit die Nüchternheit gebrochen wird.

3. **Dasjenige, was genossen wird, muß nach Art von Speise und Trank genommen werden.** Was also per modum salivae aut respirationis genommen wird, bricht nicht die Nüchternheit. Was nämlich auf diese Weise genommen wird, ist nach dem gewöhnlichen Urteil kein Essen und Trinken.

Darum ist **noch nüchtern** zu nennen, wer beim Mundausspülen einige Tropfen mit dem Speichel unabsichtlich hinunterschluckt; wer Speise und Trank mit der Zunge verkostet (z. B. Köche, Krankenpfleger, die schmecken wollen, ob die Speisen nicht zu warm oder zu salzig sind; Mütter, die wissen wollen, ob die Milch in der Flasche nachts sauer geworden ist und deshalb einen Tropfen auf die Hand und dann in den Mund nehmen), auch wenn einige kleine Teilchen mit dem Speichel vermischt gegen den Willen in den Magen gelangen sollten; wer Gewürz in den Mund nimmt, aber nicht schluckt; wer einen Tropfen Blut, der von außen in den Mund fließt, oder Schweiß mit Speichel vermischt, hinunterschlucken würde.

Per modum respirationis wird etwas genommen, was zugleich mit der Luft eingeatmet wird, wie Staub, Regentropfen, Schneeflocken. Auch das Einziehen der Schnupftabakkörner kann kein Essen genannt werden, bricht also auch nicht die Nüchternheit. Nach Arregui n. 546 ist es vor der heiligen Kommunion erlaubt, zu Inhalieren, d. h. Wasserdämpfe, denen auch Arzneistoffe zugesetzt werden können, einzuatmen. Für viele Priester, die nüchtern predigen müssen, ist dies eine große Erleichterung.

Ferner wird das Ieiunium **nicht** gebrochen durch ein ernährendes Klistier oder durch Ausspülung des Magens, auch dann nicht, wenn der einzuführende Schlauch mit Öl bestrichen ist, weil in diesen Fällen nichts per modum cibi aut potus genommen wird (cf. Arregui 546, Göpfert-Staab III. 69, Noldin III. 149).

Endlich wird die Nüchternheit nicht gebrochen durch das, was zugleich mit den heiligen Gestalten genossen wird, auch dann nicht, wenn es vor den heiligen Gestalten in den Magen gelangen sollte. Die Kirche verlangt eben nichts Unmögliches. So nimmt ja auch der Priester am Karfreitag eine Partikel der konsekrierten Hostie zugleich mit dem Wein, obgleich vielleicht der Wein eher in den Magen gelangt als die heilige Hostie. Darum dürfte man zugleich mit der heiligen Hostie auch den Kranken etwas Wasser oder Wein geben, die, wenngleich nicht gefährlich erkrankt, wegen der Trockenheit im Munde die heilige Hostie nicht gut schlucken können, selbst dann, wenn bei ihnen ein Teil des Wassers oder des Weines vor der heiligen Hostie in den Magen kommen sollte (cf. Noldin III. 150, d.).

Nicht mehr nüchtern ist dagegen: wer absichtlich, sei es per modum salivae aut respirationis, auch nur das Geringste nimmt, wer z. B. des Durstes wegen Regentropfen oder Schneeflocken einzieht; wer absichtlich größere Mengen, wenn auch mit Speichel vermischt, nehmen würde, weil in diesen Fällen ein wirklicher Akt des Essens oder Trinkens vorliegt (cf. Lehmkuhl II. 218, Noldin III. 150, b., Missale de def. tit. 9. n. 1).

IV. Ausnahmen von dem Gebote der Nüchternheit vor der heiligen Kommunion.

Das Gebot der Nüchternheit vor der heiligen Kommunion gehört, wie es die Ehrfurcht vor dem allerheiligsten Sakrament verlangt, zu den wichtigsten Gesetzen, die im Laufe der Jahrhunderte von der Kirche gegeben wurden. Da es aber kein göttliches, sondern nur ein kirchliches Gebot ist, so kann es Fälle geben, in denen schwerwiegende Gründe seine Aufhebung rechtfertigen. Alle Entschuldigungsgründe, oder besser gesagt, alle Ausnahmen vom Gebot der Nüchternheit vor der heiligen Kommunion, die gewöhnlich von den Moralisten angeführt werden, lassen sich auf drei zurückführen: wirkliche Notwendigkeit zu zelebrieren resp. zu kommunizieren, Dispens durch das allgemeine Gesetz, Dispens durch den Papst oder die römischen Kongregationen.

A) Eine **vierfache Notwendigkeit** zu zelebrieren resp. kommunizieren entschuldigt vom Gebot der Nüchternheit.

1. Die Notwendigkeit, das begonnene Opfer zu vollenden. Das göttliche Gebot der integritas sacrificii steht über dem kirchlichen Gebot der Nüchternheit vor der hl. Kommunion. Folgende Fälle können hier eintreten:

a) Nach der Konsekration, wenn auch nur einer Species, erinnert sich der Zelebrant, daß er nicht mehr nüchtern ist; trotzdem muß er das Opfer vollenden. Erinnert er sich vor der Konsekration, daß er nicht mehr nüchtern ist, dann muß er die heilige Handlung abbrechen, wenn er es ohne Ärgernis und ohne Gefahr für seinen guten Ruf leicht tun kann. „Tale grave scandalum semper fere adest, si sacerdos celebrat in publico sacello.“ (Prümmer III. 201; cf. Genicot-Salsmans II. 202 bis.)

b) Der Zelebrant bricht nach der Konsekration ohnmächtig zusammen oder stirbt, dann darf, ja muß sogar ein anderer, auch nichtnüchterner,

Priester das Opfer vollenden, wenn ein nüchterner Priester nicht zu finden wäre.

c) Der Zelebrant hat Wasser statt Wein bei der Konsekration genommen und es erst beim Trinken dieses Wassers gemerkt, dann muß er noch einmal beide Species konsekrieren und sumieren. Liest er aber öffentlich die heilige Messe, so genügt es, um Aufsehen beim Volke oder Ärgernis zu vermeiden, wenn er facta oblatione den Wein allein konsekriert und sumiert. (Missale rom. de def. IV. 5.)

c) Nachdem der Zelebrant die Ablution genommen, bemerkt er noch einige Reste desselben Opfers, dann darf und muß er sie sumieren, ja sogar selbst nach der heiligen Messe in der Sakristei, „sive parvae sint sive magnae, quia ad idem sacrificium spectant". (Missale rom. de def. VII. 2.)

Wenn es aber Fragmente eines anderen Opfers sind, dürfen sie nach der Ansicht mehrerer Autoren nach der Ablution nicht genommen werden. Als Grund geben die Moralisten an, weil nach den Rubriken dem nichtnüchternen Priester nur gestattet ist, jene Reste zu sumieren, die zum selben Opfer gehören (St. Alph. VI. 251). Es gibt aber auch genug Autoren, die gestatten, die Purifikation des Ziboriums und die kleinen Hostienteilchen zu nehmen, selbst wenn der Zelebrant aus Vergeßlichkeit die Ablution schon genommen hat, quia haec consumptio censetur una esse cum ipsa s. communione. (Vermeersch III. 395, 3.)

Hat der Zelebrant die heiligen Gewänder schon abgelegt und kann die kleinen Hostienteilchen nicht im Tabernakel aufbewahren oder einem Priester übergeben, der nach ihm zelebriert, dann muß er in diesem Fall sie selbst sumieren (cf. Missale rom. VII. 3.; St. Alph. 251).

Für alle, besonders aber für ängstliche Priester, ist hier sehr angebracht die Bemerkung von P. Vermeersch III. 395. „N. B. Observatio rubricarum vel probata ratio agendi liturgica impediri non debet timore fracti ieiunii, quia Ecclesia, dum has normas praebet vel approbat, tacite, quantum opus est, a sua ieiunii lege dispensat. Sic ipsa S. C. respondit salem ori neophyti impositum in caerimoniis baptismi, non obstare communioni mox sequenti. Sic, quod in priore sacro, dum ante sanguinis sumptionem colliguntur fragmenta, parvae res non consecratae in calicem infundantur et simul cum sanguine Christi sumantur, id non impedit sequentem binationis missam; ac perinde dicas de guttulis non consecratis quae s. sanguine misceantur; sic qui Feria VI in Parasceve vinum bibendo partem s. hostiae in calice reliquerit, hanc tuta conscientia sumet; et qui sumendo sanguinem Christi particulam consecratam in calice reliquerit, ex ipsis rubricis Missalis (De defectibus, X. 8) optionem habet eam adducendi digito ad labium calicis, vel infundendi vinum et sumendi; sic demum quando, pro more recepto, post receptam speciem panis, vinum bibendum datur pueris post primam communionem vel neomystis nulla anxietate affici debent, eo quod prius liquidum deglutierint. Manifesta enim Ecclesiae intentio haec sua ieiunii lege non comprehendit. Nonnulli hanc rationem dant, lege vetari ne quidquam sumas ante communionem, minime

autem ne simul cum communione aliud sumas. Ratio prius data nobis videtur magis simplex et adaequata."

2. Die Notwendigkeit, ein großes Ärgernis zu verhindern oder der Verlust des guten Rufes, der aus der Unterlassung der hl. Messe oder der heiligen Kommunion folgen würde, entschuldigt von dem Gebote der Nüchternheit. Das Gebot des natürlichen Sittengesetzes, ein schweres Ärgernis zu meiden, ist eben wichtiger als ein positives Gebot der Kirche. Das Aufsehen beim Volke ohne Ärgernis, oder das Gebot der Kirche, die heilige Messe an Sonn- und Feiertagen zu hören, wäre an sich kein hinreichender Grund, nichtnüchtern die heilige Messe zu lesen; denn die Achtung und Ehrfurcht vor dem heiligen Opfer steht der Kirche höher als das Gebot, die heilige Messe zu hören. In unserer Zeit jedoch muß, wegen der vielen Vorurteile, wegen der großen Neigung des Volkes, dem Priester gleich etwas Ehrenrühriges nachzusagen, oft befürchtet werden, daß aus der Unterlassung der heiligen Messe an Sonn- und Feiertagen ein schweres Ärgernis hervorgerufen wird. Dazu kommt dann noch die begründete Befürchtung, daß viele aus eigener Schuld es unterlassen werden, anderswo die heilige Messe zu hören, obgleich sie es leicht könnten. „Quae cum ita sint, lex ecclesiastica ieiunii non est exaggeranda, ac proinde, si aliqualiter sed vere timetur scandalum, sacerdos non-ieiunus potest Missam dicere." (Prümmer III. 201, 3 cf. Noldin III. 153.)

Aus demselben Grunde dürfte auch ein Laie noch kommunizieren, wenn er sich erst an der Kommunionbank erinnert, daß er nicht mehr nüchtern ist.

Nach einigen Autoren ist es dem Neupriester, der unbedachterweise die Nüchternheit gebrochen hat, dennoch erlaubt, seine Primiz zu feiern, wenn die Umstände derart sind, daß er sie nicht aufschieben kann, ohne in die größte Verlegenheit zu kommen, weil z. B. zahlreiche Verwandte von weither gekommen sind, weil es öffentlich bekannt ist, daß er heute seine Primiz feiert, das Brechen der Nüchternheit aber nicht in die Öffentlichkeit gedrungen ist. „Nam in casu isto rarissimo videtur licitum uti epikeia." (Genicot-Salsmans II. 202 bis c, Noldin III. 153.)

Dasselbe wäre zu sagen, wenn ähnliche Umstände zusammentreffen sollten bei der öffentlichen Feier der ersten heiligen Kommunion, zumal wenn es sich um eine Familie handelt, die nicht besonders christlich lebt und die Verletzung der Nüchternheit geheim geblieben ist (cf. Genicot I. c.)

3. Die Notwendigkeit, eine Entweihung des Allerheiligsten zu verhindern, entschuldigt von dem Gebote der Nüchternheit. Die dem Sakramente schuldige Ehrfurcht steht eben höher, als das Gebot der Kirche, nüchtern zu kommunizieren. Besteht daher z. B. im Kriege oder in der Revolution die Gefahr, daß das heilige Sakrament von Häretikern oder Ungläubigen verunehrt wird, dann muß ein Priester die heiligen Hostien sumieren, auch wenn er nicht mehr nüchtern ist. Wäre in diesem Falle kein anderer Priester zur Stelle, müßte ein Laie sie genießen. Der Priester könnte die heiligen Hostien unter diesen Umständen auch an Laien austeilen, die nicht mehr nüchtern sind (cf. Kanon 858 § 1).

4. Die Notwendigkeit, das Viatikum zu konsekrieren, entschuldigt den Priester von dem Gebot der Nüchternheit. Dies ist aber sicher erlaubt, wenn es sich um das Viatikum des Priesters selbst handelt; denn wer von dem Gebot der Nüchternheit entschuldigt ist, damit er kommunizieren kann, der ist auch entschuldigt, damit er zelebrieren kann, so Noldin III. 155.

Muß das Viatikum einem anderen gespendet werden, so ist es nach einigen Autoren absolut, nach anderen wenigstens wahrscheinlich erlaubt, nicht nüchtern zu zelebrieren, um das Viatikum zu konsekrieren (St. Alph. VI. 286; Genicot II. 202 bis, Marc II. 1560, 2; Noldin III. 155).

Alle Autoren geben aber zu, daß, wenn aus irgend einem Grunde der Sterbende weder das Sakrament der Buße noch der heiligen Ölung empfangen kann, auch ein nichtnüchterner Priester die heilige Messe lesen darf, um das Viatikum zu konsekrieren, ja, er wäre sogar dazu verpflichtet; denn in diesem Falle wäre die heilige Eucharistie für den Sterbenden ein notwendiges Mittel zum ewigen Heile, ut ille ex attrito fiat contritus (St. Alph. VI. 286). Für diesen Fall gibt Pruner-Seitz, Pastoralth. I., S. 97, folgende Regel: „Erfährt der Priester den Sachverhalt noch vor der heiligen Kommunion, so dürfte er ein Teilchen der konsekrierten Hostie für die Spendung des Viatikums reservieren; erhält er aber erst nach der Sumption der heiligen Gestalten davon Kenntnis, aber noch vor dem Genusse der Ablution, so darf er sicher nachkonsekrieren (binatio). Viele ernste Autoren halten dies auch nach deren Genuß trotz Bruches des Jejuniums für erlaubt, z. B. Lehmkuhl" (Theol. mor. II. n. 363).

B) **Dispens durch das allgemeine Recht** entschuldigt von dem Gebot der Nüchternheit in folgenden Fällen:

1. In wahrscheinlicher Todesgefahr, aus welcher sie auch hervorgehen mag; also nicht nur in lebensgefährlicher Krankheit, sondern auch vor der Hinrichtung, vor der Schlacht, vor einer gefährlichen Schiffahrt.

Todesgefahr (periculum nicht articulus mortis) ist vorhanden, wenn aus einer inneren oder äußeren Ursache für das Eintreten des Todes in absehbarer (d. h. relativ kurzer) Zeit **irgendeine beachtenswerte positive Wahrscheinlichkeit** besteht.

Todesgefahr infolge von Krankheiten ist vorhanden bei einer schweren Krankheit, die gemäß ihrem natürlichen Verlauf zum Tode führen kann, wenngleich die Wiederherstellung der Gesundheit wahrscheinlicher ist; z. B. schwere Operation, schwierige Geburt, hohes Fieber, hervorgerufen durch Blutvergiftung, Infektion; Entzündung des Blinddarms, des Rippenfells, des Mittelohrs, verbunden mit Fieber; größere innere Blutungen aus der Lunge, den Nieren, der Blase, dem Darm, die nicht durch äußere Gewalt hervorgerufen sind; tuberkulose Bauchfellentzündung, fortgeschrittene Lungentuberkulose; leichter Schlaganfall mit teilweiser Bewußtlosigkeit.

Das Gebot der Nüchternheit ist also nicht nur in drohender Lebensgefahr (in articulo mortis), wenn der Tod sicher und in kürzester

Zeit eintritt, sondern auch schon in wahrscheinlicher Lebensgefahr (vgl. die eben genannten Beispiele) **vollständig** aufgehoben, und zwar solange die Lebensgefahr dauert. Der Kanon 858 § 1 macht hier nicht die Einschränkung „si commode fieri potest", sondern sagt ganz allgemein, daß für diese Fälle das Gebot der Nüchternheit nicht gilt. Tiefreligiöse Kranken halten von selbst dieses Gebot, wenn sie es leicht beobachten können, aber streng verpflichtet sind sie nicht dazu, solange die Lebensgefahr fortbesteht, d. h. solange die Krankheit an sich schon ohne Hinzutritt anderer Umstände die Möglichkeit eines tödlichen Ausganges auf positive Gründe hin befürchten läßt. Es dürfen darum z. B. Schwindsüchtige wochen-, ja monatelang täglich die heilige Kommunion empfangen, und zwar per modum viatici, solange eben eine wirkliche Lebensgefahr vorhanden ist (cf. Kanon 864 § 3).

Bei der Spendung der heiligen Wegzehrung soll für gewöhnlich die Formel gebraucht werden: „Accipe, Frater (vel Soror) Viaticum corporis D. N. I. C.", man darf sie aber unterlassen, wenn der Kranke dadurch beunruhigt würde (cf. Vermeersch III. 395).

Im **Zweifel,** ob der Kranke sich in wahrscheinlicher Todesgefahr befindet oder nicht, darf er doch die Wegzehrung empfangen, auch wenn er nicht mehr nüchtern ist. Einmal, weil die Verpflichtung zur Nüchternheit in diesem Falle nicht sicher ist, sodann, weil man mit Recht annehmen darf, die Kirche bestehe hier nicht auf ihr Gebot, damit der Kranke nicht der Gefahr ausgesetzt werde, ohne Wegzehrung zu sterben (Noldin III. 154, b).

2. Kranke, die schon einen Monat daniederliegen, ohne sichere Hoffnung, daß sie bald genesen, dürfen nach dem klugen Ermessen des Beichtvaters zweimal in der Woche die heilige Kommunion empfangen, auch wenn sie vorher Medizin oder etwas per modum potus genommen haben (Kanon 858 § 2).

Es handelt sich hier um wirklich Kranke. Die Krankheit braucht aber nicht lebensgefährlich zu sein. Die Dispens gilt nach dem Dekret vom 6. März 1907 auch von solchen Kranken, die nicht im Bette bleiben können oder einige Stunden des Tages aufstehen. Nach einigen Autoren dürfen von dieser Dispens selbst solche Kranke Gebrauch machen, die noch zur Kirche gehen können (cf. Marc 1561, 5; Vermeersch III. 396).

Diese Kranken müssen schon einen Monat daniederliegen, d. h. nach einigen Autoren hier (abweichend von der sonst geltenden Berechnung) wenigstens 26, 27 Tage durch Krankheit oder Altersschwäche mehr oder weniger ans Bett gefesselt sein (Vermeersch III. 396).

Ohne daß Aussicht auf baldige Genesung vorhanden wäre. Diese Aussicht wäre gegeben, wenn der Arzt z. B. sagte, der Kranke könne nach drei oder vier Tagen aus dem Krankenhause entlassen werden.

Nach dem klugen Ermessen des Beichtvaters, der vor allem die geistige Verfassung und das geistliche Wohl des Kranken berücksichtigen muß. Dieser Rat des Beichtvaters ist hier von besonderer Be-

4. Die Notwendigkeit, das Viatikum zu konsekrieren, entschuldigt den Priester von dem Gebot der Nüchternheit. Dies ist aber sicher erlaubt, wenn es sich um das Viatikum des Priesters selbst handelt; denn wer von dem Gebot der Nüchternheit entschuldigt ist, damit er kommunizieren kann, der ist auch entschuldigt, damit er zelebrieren kann, so Noldin III. 155.

Muß das Viatikum einem anderen gespendet werden, so ist es nach einigen Autoren absolut, nach anderen wenigstens wahrscheinlich erlaubt, nicht nüchtern zu zelebrieren, um das Viatikum zu konsekrieren (St. Alph. VI. 286; Genicot II. 202 bis, Marc II. 1560, 2; Noldin III. 155).

Alle Autoren geben aber zu, daß, wenn aus irgend einem Grunde der Sterbende weder das Sakrament der Buße noch der heiligen Ölung empfangen kann, auch ein nichtnüchterner Priester die heilige Messe lesen darf, um das Viatikum zu konsekrieren, ja, er wäre sogar dazu verpflichtet; denn in diesem Falle wäre die heilige Eucharistie für den Sterbenden ein notwendiges Mittel zum ewigen Heile, ut ille ex attrito fiat contritus (St. Alph. VI. 286). Für diesen Fall gibt Pruner-Seitz, Pastoralth. I., S. 97, folgende Regel: „Erfährt der Priester den Sachverhalt noch vor der heiligen Kommunion, so dürfte er ein Teilchen der konsekrierten Hostie für die Spendung des Viatikums reservieren; erhält er aber erst nach der Sumption der heiligen Gestalten davon Kenntnis, aber noch vor dem Genusse der Ablution, so darf er sicher nachkonsekrieren (binatio). Viele ernste Autoren halten dies auch nach deren Genuß trotz Bruches des Jejuniums für erlaubt, z. B. Lehmkuhl" (Theol. mor. II. n. 363).

B) **Dispens durch das allgemeine Recht** entschuldigt von dem Gebot der Nüchternheit in folgenden Fällen:

1. In wahrscheinlicher Todesgefahr, aus welcher sie auch hervorgehen mag; also nicht nur in lebensgefährlicher Krankheit, sondern auch vor der Hinrichtung, vor der Schlacht, vor einer gefährlichen Schiffahrt.

Todesgefahr (periculum nicht articulus mortis) ist vorhanden, wenn aus einer inneren oder äußeren Ursache für das Eintreten des Todes in absehbarer (d. h. relativ kurzer) Zeit **irgendeine beachtenswerte positive Wahrscheinlichkeit** besteht.

Todesgefahr infolge von Krankheiten ist vorhanden bei einer schweren Krankheit, die gemäß ihrem natürlichen Verlauf zum Tode führen kann, wenngleich die Wiederherstellung der Gesundheit wahrscheinlicher ist; z. B. schwere Operation, schwierige Geburt, hohes Fieber, hervorgerufen durch Blutvergiftung, Infektion; Entzündung des Blinddarms, des Rippenfells, des Mittelohrs, verbunden mit Fieber; größere innere Blutungen aus der Lunge, den Nieren, der Blase, dem Darm, die nicht durch äußere Gewalt hervorgerufen sind; tuberkulose Bauchfellentzündung, fortgeschrittene Lungentuberkulose; leichter Schlaganfall mit teilweiser Bewußtlosigkeit.

Das Gebot der Nüchternheit ist also nicht nur in drohender Lebensgefahr (in articulo mortis), wenn der Tod sicher und in kürzester

Zeit eintritt, sondern auch schon in wahrscheinlicher Lebensgefahr (vgl. die eben genannten Beispiele) **vollständig** aufgehoben, und zwar solange die Lebensgefahr dauert. Der Kanon 858 § 1 macht hier nicht die Einschränkung „si commode fieri potest", sondern sagt ganz allgemein, daß für diese Fälle das Gebot der Nüchternheit nicht gilt. Tiefreligiöse Kranken halten von selbst dieses Gebot, wenn sie es leicht beobachten können, aber streng verpflichtet sind sie nicht dazu, solange die Lebensgefahr fortbesteht, d. h. solange die Krankheit an sich schon ohne Hinzutritt anderer Umstände die Möglichkeit eines tödlichen Ausganges auf positive Gründe hin befürchten läßt. Es dürfen darum z. B. Schwindsüchtige wochen-, ja monatelang täglich die heilige Kommunion empfangen, und zwar per modum viatici, solange eben eine wirkliche Lebensgefahr vorhanden ist (cf. Kanon 864 § 3).

Bei der Spendung der heiligen Wegzehrung soll für gewöhnlich die Formel gebraucht werden: „Accipe, Frater (vel Soror) Viaticum corporis D. N. I. C.", man darf sie aber unterlassen, wenn der Kranke dadurch beunruhigt würde (cf. Vermeersch III. 395).

Im **Zweifel**, ob der Kranke sich in wahrscheinlicher Todesgefahr befindet oder nicht, darf er doch die Wegzehrung empfangen, auch wenn er nicht mehr nüchtern ist. Einmal, weil die Verpflichtung zur Nüchternheit in diesem Falle nicht sicher ist, sodann, weil man mit Recht annehmen darf, die Kirche bestehe hier nicht auf ihr Gebot, damit der Kranke nicht der Gefahr ausgesetzt werde, ohne Wegzehrung zu sterben (Noldin III. 154, b).

2. Kranke, die schon einen Monat daniederliegen, ohne sichere Hoffnung, daß sie bald genesen, dürfen nach dem klugen Ermessen des Beichtvaters zweimal in der Woche die heilige Kommunion empfangen, auch wenn sie vorher Medizin oder etwas per modum potus genommen haben (Kanon 858 § 2).

Es handelt sich hier um wirklich Kranke. Die Krankheit braucht aber nicht lebensgefährlich zu sein. Die Dispens gilt nach dem Dekret vom 6. März 1907 auch von solchen Kranken, die nicht im Bette bleiben können oder einige Stunden des Tages aufstehen. Nach einigen Autoren dürfen von dieser Dispens selbst solche Kranke Gebrauch machen, die noch zur Kirche gehen können (cf. Marc 1561, 5; Vermeersch III. 396).

Diese Kranken müssen schon einen Monat daniederliegen, d. h. nach einigen Autoren hier (abweichend von der sonst geltenden Berechnung) wenigstens 26, 27 Tage durch Krankheit oder Altersschwäche mehr oder weniger ans Bett gefesselt sein (Vermeersch III. 396).

Ohne daß Aussicht auf baldige Genesung vorhanden wäre. Diese Aussicht wäre gegeben, wenn der Arzt z. B. sagte, der Kranke könne nach drei oder vier Tagen aus dem Krankenhause entlassen werden.

Nach dem klugen Ermessen des Beichtvaters, der vor allem die geistige Verfassung und das geistliche Wohl des Kranken berücksichtigen muß. Dieser Rat des Beichtvaters ist hier von besonderer Be-

deutung, nicht nur, damit Mißbräuche, die sich hier leicht einschleichen können, durch den Beichtvater ferngehalten werden, sondern auch, damit die Kranken wissen, was ihnen erlaubt ist.

Erlaubt ist ihnen, zweimal in der Woche zu kommunizieren, auch wenn sie Medizin oder etwas in flüssiger Form zu sich genommen haben. Nach der Erklärung der S. C. Off. vom 7. September 1897 darf etwas Suppe, Kaffee, Milch oder eine andere Flüssigkeit genommen werden, auch wenn etwas Festes, z. B. zerriebene Semmel (Wecken), geröstetes Brot, Zwieback, ein rohes Ei beigemischt ist, wenn nur die Mischung den Charakter des Getränkes nicht verliert. Die Medizin darf etwas Festes sein, z. B. Pastillen. Unter Medizin ist nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch zu verstehen alles, was direkt zur Heilung einer Krankheit bestimmt ist, sie darf also nicht verwechselt werden mit der Nahrung, die genommen wird, um die Körperkräfte wiederherzustellen (cf. Vermeersch l. c).

Diese Kranken dürfen aber nur zweimal in der Woche kommunizieren, wenn sie nicht mehr nüchtern sind. Eine öftere Kommunion darf ihnen der Beichtvater unter keinem Vorwande gestatten. Es ist ihnen aber nicht verboten, an den anderen Tagen der Woche zu kommunizieren, wenn sie nüchtern bleiben können und wollen. Die zweimalige Kommunion nach dem Genusse von Medizin oder Flüssigkeit ist auch dann gestattet, wenn diese Kranken nüchtern bleiben könnten; denn die betreffende Beschränkung des Dekretes vom 7. Dezember 1906 ist nicht in den Kanon aufgenommen worden. Indes wird ein verständiger Beichtvater die betreffende Klausel als Norma directiva befolgen und den betreffenden Kranken nur dann diese Vergünstigung gestatten, wenn sie nicht gut nüchtern bleiben können. Diese Schwierigkeit, nüchtern zu bleiben, hängt ab von der Krankheit selbst, von dem Temperament und den Gewohnheiten des Kranken, darum muß man hier vor allem sein Urteil berücksichtigen.

Sehr ratsam ist es, von Zeit zu Zeit sich als Beichtvater zu vergewissern, daß die Bestimmungen des Kanons 858 § 2 auch wirklich beobachtet werden. Oft genug wird dann die Erfahrung zeigen, daß sich hier leicht Mißbräuche einschleichen.

Ein kranker Priester darf aber nicht von der Vergünstigung dieses Kanons Gebrauch machen für die Zelebration der hl. Messe. Wie dem Laien, so ist auch dem kranken Priester nur erlaubt, vor der heiligen Kommunion etwas Medizin oder Flüssigkeit zu nehmen. Für die Feier des heiligen Meßopfers hat die Kirche nämlich noch ein eigenes Gebot der Nüchternheit erlassen, das verschieden ist von dem Gebot der Nüchternheit vor der heiligen Kommunion. Im Kanon 808 heißt es: „Sacerdoti celebrare ne liceat, nisi ieiunio naturali a media nocte servato." Eine Dispens von diesem Gebot der Nüchternheit ist der S. C. S. Officii ausdrücklich vorbehalten (Kanon 247 § 5). Warum die Kirche ein eigenes Gebot für den zelebrierenden Priester erlassen hat, ist leicht ersichtlich. Bei der Zelebration der heiligen Messe handelt es sich nicht nur um den Empfang der heiligen Kommunion, sondern auch um die Ehre des erhabendsten Geheimnisses göttlicher Erbarmung, um die unblutige Er-

neuerung des Kreuzesopfers (cf. Vermeersch-Creusen, Epitome iuris canonici 2. Auflage II. 79).

C) Besondere Dispens durch den **Papst** und die **römischen Kongregationen.** Von dem Gebot der Nüchternheit vor der heiligen Kommunion kann aus eigener Machtvollkommenheit nur der Heilige Vater dispensieren. So wurden manchmal Fürsten an ihrem Krönungstage dispensiert, z. B. Kaiser Karl V. von Papst Julius III.

Heute erteilt der Papst eine besondere Dispens durch die römischen Kongregationen, und zwar für die Gläubigen durch die S. C. de disciplina sacramentorum, für die Priester durch die S. C. S. Officii und für die Ordensleute durch die S. C. de Religiosis.

Die S. C. de Sacramentis hat bisher nicht erlaubt, feste Medizin zu nehmen, sondern nur etwas Flüssiges (Vermeersch III. 397).

Für jene Priester, die nach Kanon 806 § 2 binieren oder auch zu später Stunde zelebrieren müssen und nicht ohne großen Schaden nüchtern bleiben können, ist durch das Dekret der Kongregation des heiligen Offiziums vom 22. März 1923 eine Milderung betreffs des Gebotes der Nüchternheit vor der Zelebration gewährt worden. Als Grund dieser Milderung wird von der Kongregation des heiligen Offiziums angegeben: „ne Corpus Christi mysticum seu animarum salus detrimentum capiat." Am Schluß dieses Dekretes wird noch einmal auf den eigentlichen Grund für die Erleichterung von dem Gebote der Nüchternheit hingewiesen und die persönliche Frömmigkeit oder der Nutzen des Priesters ausdrücklich ausgeschlossen: „Gravissimae demum huius legis relaxationem solum concedendam esse scias, quum spirituale fidelium bonum id exigat, non vero ob privatam ipsius sacerdotis devotionem aut utilitatem."

So würde das geistliche Wohl der Gläubigen sehr leiden, wenn ein nüchterner Priester wegen schwächlicher Gesundheit, überladung mit Arbeit, wegen des weiten beschwerlichen Weges oder der Ungunst der Witterung seine Seelsorgspflichten an Sonn- und Feiertagen nur halb oder ganz ungenügend erfüllen könnte.

Über diese Fälle sollen die Ortsordinarien an die Kongregation berichten. Diese wird dann entweder selbst Dispens erteilen oder den Bischöfen dauernd die Vollmacht zu dispensieren verleihen. Für dringende Fälle, wenn die Zeit zu einem Rekurs an den Apostolischen Stuhl nicht mehr reicht, wird den Bischöfen schon jetzt die Vollmacht gegeben zu dispensieren unter der Bedingung, daß nur per modum potus, exclusis inebriantibus, etwas genommen und kein Ärgernis dadurch gegeben wird. Von der erteilten Dispens ist der Apostolische Stuhl zu benachrichtigen.

Bisher hat die Kongregation des heiligen Offiziums den Ortsordinarien die habituelle Vollmacht, zu dispensieren, nur in sehr beschränktem Maße gewährt, und zwar nur für die Binationsmesse, die von der Pfarrkirche weit entfernt gelesen werden muß, und nur zu Gunsten der Priester, die mit der Seelsorge betraut sind (cf. Vermeersch-Creusen, Epitome zweite Auflage II. 79).

Am 16. November 1923 erklärte die S. C. Officii, daß jene Priester, die vom ieiunium eucharisticum vor der zweiten heiligen Messe dispensiert sind, in der ersten Messe die Ablution nehmen dürfen. Damals stellten einige gleich die Frage, war denn die Antwort des heiligen Officiums nicht von selbst klar und gegeben? Monitore 1923, p. 361 und P. Vermeersch Periodica XII. p. 143 meinen, die Antwort sei notwendig gewesen. Da nämlich bei der Dispens von dem Gebot der Nüchternheit vor der Zelebration der zweiten Messe der Potus inebrians ausdrücklich verboten ist, die Ablution aber mit Wein geschieht, so war ein neues Dekret notwendig.

Ist nun der Priester, der kraft obigen Dekretes die Ablution nehmen darf, auch verpflichtet, sie zu nehmen? Auf diese Frage antwortet Pater Vermeersch also: „Dices quidem: nemo privilegio uti cogitur. Verum observatio rubricarum non fit ex privilegio, sed consequitur remotionem obstaculi propter quod, ex privilegiis binationis, pars rubricarum praeteriri poterat. Quare potius inclinamus ad affirmandam obligationem, ceterum levem, sumendi ablutionem, quae secus in alteram missam reservanda erat."

Die S. C. de Religiosis gestattet auch die tägliche Kommunion, nachdem vorher etwas per modum potus genommen worden ist. Diese Vollmacht wird aber für gewöhnlich nicht dem Beichtvater des Bittstellers, sondern dem Bischof verliehen, der sie habituell dem Beichtvater mitteilen kann.

Die Herz-Jesu-Verehrung in der Erzdiözese Trier im 18. Jahrhundert

Von Prorektor A. Schüller, Boppard.

(Schluß.)

Eine dritte Periode der Herz-Jesu-Andacht fällt ungefähr in das letzte Lustrum des alten Jesuitenordens, in die Jahre 1767 bis 1773. — Die Trierer Jesuiten-Bürgersodalität[52]) war unter ihrem eifrigen Präses P. Lill im Jahre 1765 auf 557 Mitglieder angewachsen; sie umfaßte „also über die Halbscheid der Bürger". Im Jahre 1765 wurden die sechs aloysianischen Sonntage (bisher hauptsächlich auf die Studenten beschränkt) in die Bürgersodalität eingeführt, im Jahre 1766 die zehn Sonntage zu Ehren des heiligen Franz Xaverius. Im folgenden Jahre nun fügte die Sodalität die „Devotio Ignatiana" hinzu. Auch diese bestand aus zehn Sonntagen nacheinander, an denen die Kommunion empfangen wurde. P. Lill benutzte zur Einführung der Devotio Ignatiana ein von einem Coblenzer Jesuiten verfaßtes Büchlein[53]), in dem die Verehrung des Ordensstifters mit der neuaufblühenden Herz-Jesu-Verehrung in eine merkwürdig anachronistische Verbindung gebracht war.[54]) Diese

[52]) A. Zimmer, a. a. O. Seite 67 und 68.

[53]) Trotz eifriger Nachforschungen blieb das Büchlein unauffindbar.

[54]) Weiteres darüber bei Coblenz.

Verkettung erfolgte wohl aus denselben Gründen wie in den 30er Jahren die Verbindung mit der jetzt nicht mehr in so großem Flor stehenden Todesangstbruderschaft. Die Trierer Jesuiten gaben dem Coblenzer Büchlein einen feinen Stahlstich des Herzens Jesu bei. Wie mächtig diese neue ignatianische Herz-Jesu-Devotion die Gemüter anzog, zeigt der Umstand, daß an den zehn Sonntagen die Kirche von morgens bis abends mit Gläubigen beiderlei Geschlechtes angefüllt war. Von morgens 5 bis mittags 11 Uhr waren die Patres ununterbrochen mit Beichthören beschäftigt. — Gegen die Bürgersodalität konnte die auch von Jesuiten geleitete Trierer Handwerker- oder Junggesellen-Sodalität nicht zurückbleiben. So ließ sie sich [56]) im Jahre 1771 ein silbernes Herz-Jesu-Bild, umgeben von einem großen vergoldeten Strahlen- und Wolkenkranze, in dem anbetende Engel knieten, anfertigen. Das von einem Trierer Künstler „lieblich (eleganter) gearbeitete Werk" — sicherlich in Rokokoform — zog, als es bei einer Prozession erstmalig rundgetragen wurde, aller Augen und Herzen auf sich.[56]) Der Jesuitenorden wurde im Jahre 1773 aufgehoben. Einige Jahre später stellte auf Befehl des Kurfürsten Klemens Wenzeslaus eine Kommission ein eingehendes Besitzinventar [57]) der ehemaligen Trierer Jesuiten, auch ihrer Sodalitäten, auf. Darin heißt es bei der Junggesellensodalität u. a.: „Herz Jesu von Silber, die Strahlen aber von Kupfer vergoldet." — Daß der Herz-Jesu-Gedanken wieder stärker in den Vordergrund trat, zeigt auch der Umstand, daß auf der Trierer Stadtbibliothek zwei Gebetbücher [58]) aus den Jahren 1770 und 1771 vorhanden sind, die ihn betonen.

Die zweite Hälfte des 18. Jahrhunderts hatte dem Coblenzer Jesuitenkolleg eine eifrige Förderung der sechs aloysianischen Sonntage, verbunden mit reichen und mannigfachen katechetischen Unternehmungen, gebracht. Im Jahre 1767 kamen die zehn ignatianischen Sonntage für Erwachsene hinzu. Wie in Trier, so wurde auch hier mit der Verehrung des heiligen Ignatius der Dienst des Herzens Jesu verbunden. An jedem der zehn ignatianischen Sonntage wurde in einer Messe mit deutschem Gebete und Gesang gemeinsam die heilige Kommunion gefeiert. Abends fand dann Andacht mit Predigt statt. Zweck dieser Predigt war u. a., „in den Herzen der Hörer Frömmigkeit zum Herzen Jesu zu entflammen". Daher war zur Unterstützung der Predigt bei diesen ignatianischen Gottesdiensten im großen Wechselrahmen des Hauptaltars der

---

[55]) L. a.

[56]) Es wird in dem Kranze das bloße Herz (ohne Corpus) sich befunden haben. Den heutigen Herz-Jesu-Vorstellungen ähnliche Bilder (mit Corpus) kamen erst später auf. Leider ist uns das genannte Trierer Herz-Jesu-Bild nicht erhalten.

[57]) Coblenzer Staatsarchiv 1 C. 11796.

[58]) M. Vogel, Kurzer Begriff deren nothwendigsten Gebetter eines katholischen Christen, Cöln 1770. Darin finden sich eine Andacht und eine Litanei zum Herzen Jesu, ferner eine Liebesvereinigung mit demselben. Ferner: Kurze Andacht zu den heiligsten Herzen Jesu und Mariä von einem Priester der Gesellschaft Jesu, Mainz 1771.

Coblenzer Jesuitenkirche ein neugemaltes Bild eingefügt: Ignatius mit den übrigen Heiligen der Gesellschaft Jesu betet kniend das Herz Jesu an.[59])

Die Grafschaft Hessen-Rheinfels mit der Residenz- und Hauptstadt St. Goar war seit 1527 evangelisch. Die öffentliche katholische Religionsübung war nicht zugelassen. Nun trat im Jahre 1652 der Landgraf Ernst mit seiner Gattin unter der Leitung der Kölner Jesuiten zur katholischen Religion über. Er hielt sich jetzt auf Rheinfels als Beichtvater und als Berater teils einen, teils zwei Jesuiten. In der Grafschaft gab es damals etwa 300, in der Stadt St. Goar zwei Katholiken ohne religiöse Versorgung. Landgraf Ernst wünschte nun das uneingeschränkte katholische Exerzitium in seiner Grafschaft einzuführen. Aber die noch ein gewisses Kondominium ausübenden Agneten des Landgrafen verhinderten dies durch aufgedrungene Verträge und ließen nur an drei Orten eine beschränkte katholische Religionsübung zu. Unter diesen Orten befand sich St. Goar. Vor den Toren der Stadt entstand so im Jahre 1654 eine Jesuitenresidenz für die Diasporakatholiken der Grafschaft in einer Entfernung von 3—4 Stunden. Es wirkten hier nur bis zur Aufhebung des Ordens (1773) 2—3 Jesuitenpatres und ein Laienbruder. Schon im Jahre 1700 hatten sich die Katholiken der Grafschaft auf 1200 vermehrt. Der Hof, das Militär und die fürstliche Begünstigung brachten es zuwege, daß gegen Ende der Feudalzeit die Hälfte der Einwohner der Stadt St. Goar katholisch war.[60]) Zu der bestehenden Todesangst-Christi-Bruderschaft und zu der Devotio Ignatiana, Xaveriana und Aloysiana führte nun der Orden im Jahre 1767 in die Seelsorge der St. Goarer Jesuitenresidenz noch die „Devotio de S° Corde Jesu" in Bruderschaftsform ein, „die bei unsern Pfarrkindern, auch bei den vornehmsten (Hof), großen Beifall und großes Lob erntete. Schon im folgenden Jahre erfreute sich die neue Bruderschaft ihrer vollen Fundation; im Jahre 1770 wird sie als blühend bezeichnet.[61]) Bei ihrer Einführung wurden der Kirche zwei Gemälde geschenkt, von denen das eine das Herz Jesu, das andere die Mutter Gottes darstellte.[62]) Das Herz-Jesu-Ölgemälde ist heute noch im Pfarrhause zu St. Goar vorhanden. Das Herz, ohne Corpus, ist von einer Dornenkrone umgeben, aus ihm schlagen Flammen, es ist vom Kreuze überragt; umgeben ist es von Wolken, aus denen Engelsköpfe hervorschauen; umrahmt ist es von einer gemalt aufgebauten Rokokonische. Darunter steht: O Cor Jesu, ego amo te, nam prius tu amasti me. Hanc imaginem in quocunque loco colentibus Christus singulares gratias promisit. Schon im Jahre 1771 waren 320

[59]) L. a. — Dies sicher wirkungsvolle, aber anachronistische Bild konnte trotz eifriger Bemühungen leider nicht wieder aufgefunden werden. — Ohne Zweifel war auch hier das bei Trier erwähnte ignatianische Herz-Jesu-Büchlein in Gebrauch. — An den zehn ignatianischen Sonntagen fanden zu Coblenz sowohl an der Pforte des Kollegs wie in der Kirche besondere Katechesen für Knaben und Mädchen statt.

[60]) L. a. — Dazu: A. Goebel, Geschichte der Stadt St. Goar, St. Goar 1848. Ferner: Amtliche Statistiken betreffs St. Goar (Stadtbibliothek Coblenz).

[61]) L. a.

[62]) L. a. und Kirchenrechnungen im Pfarrarchiv St. Goar. Herrn Pfarrer P. Rau in St. Goar schulde ich für seine Führung besonderen Dank.

Reichstaler zur Stiftung eines Herz-Jesu-Wochenamtes gesammelt. Es schenkte in demselben Jahre ein Herr von Wegener, wohl zum fürstlichen Hof gehörend, „aus Devotion gegen das Herz Jesu", „einen (silbernen) Krantz umbs Venerabile". Es wurden auch Herz-Jesu-Bücher als Eigentum der Kirche angeschafft, um bei den Bruderschaftsversammlungen ausgeliehen zu werden. Für die Abhaltung der Monatsversammlungen erhielt der P. Präses jährlich 2 Taler 15 Albus, der Lehrer 1 Taler, ebenso der Organist. Aus dieser Zeit stammt auch die kostbare holzgeschnitzte und mit eingelegter Arbeit versehene Kommunionbank der Kirche; sie ist in viele Felder geteilt, deren jedes ein geschnitztes Bild enthält, das entweder ein Zentralgeheimnis (z. B. in dem mittelsten Felde die Strahlenmonstranz) oder aber einen Heiligen des Jesuitenordens darstellt. Zweimal nun begegnet uns bei diesen Bildern das Herz. Ein Feld nämlich faßt den heiligen Ignatius, den Stifter des Jesuitenordens: er ist mit dem Meßgewande bekleidet; in der ausgestreckten Hand trägt er ein flammendes Herz, auf dem geschrieben steht J H S. Auch hier waltet also das schon in Trier und Coblenz hervorgetretene Bestreben, den Gründer des Ordens mit der Herz-Jesu-Verehrung in Verbindung zu bringen. Im Felde daneben ist eine Frau (Maria) dargestellt, einen Knaben (Jesus) an der linken Hand führend; die ausgestreckte Rechte trägt ebenso ein flammendes Herz (Herz Mariä).

Eine zweite bedeutend größere Jesuitenresidenz auf Trierer Diözesanboden bestand (ebenfalls in der Hofstadt des konvertierten Landesfürsten gegründet) zu Hadamar. Obschon hier nach und nach vier Sodalitäten entstanden, ist uns die Herz-Jesu-Verehrung nicht begegnet. Nur wurde im Jahre 1782 von einer Jungfrau neben einer Herz-Jesu-Wochenmesse ein Amt auf Herz-Jesu-Fest gestiftet.[63]) — Sodann bestand seit 1694 zur Seelsorge der Beamten des Reichskammergerichtes, besonders aber zum Gymnasialunterricht ihrer Söhne zu Wetzlar eine Jesuitenresidenz. Auch hier läßt sich keine Herz-Jesu-Verehrung nachweisen.[64])

Nun zur Seelsorge der Weltgeistlichen! Im Jahre der Auflösung des Jesuitenordens (1773) erhielt Trittenheim an der Mosel einen neuen Pfarrer: Johann Joseph Brauns (bis 1823), der sich sofort nach Amtsantritt mit Eifer der Herz-Jesu-Verehrung annahm. Das Jahr 1773 legt die Vermutung nahe, daß Brauns Exjesuit war. Auch das Herz-Jesu-Bruderschaftsbuch im Pfarrarchiv[65]) beginnt mit diesem Jahre. Auf der ersten Seite findet sich ein in Pastellfarben gemaltes, durchstochenes, mit Dornen umkränztes, vom Kreuz überragtes, von Flammen umrahmtes Herz. Zunächst handelte es sich um eine lose Vereinigung. Im Jahre 1778 „stellte ich (der Pfarrer) den andächtigen Pfarrkindern vor, wie eine Pfarr einen ewigen Leibs- (= Liebes-) Bund mit dem übergebenedeyten Herzen machen könne ohne das kostspielige Gepräng einer ordentlichen Bruder-

[63]) L. a. und gütige Mitteilung des Herrn Studienrates Dr. G. Jung in H.

[64]) Gütige Mitteilung des Herrn Pfarrers P. Witsch in W. — Das Stadtarchiv zu Mainz erteilte mir auf eine Anfrage betreffs des L. a. von Wetzlar leider keine Antwort.

[65]) Gütigst von Herrn Pfarrer J. Linden in T. zur Verfügung gestellt.

schaft: wann nämlich ein jedes Hausstatt dem göttlichen Herzen in jedem Monat einen Tag so widmete, daß er nicht zwar viele, doch etwas mehrere gute Werk als gewöhnlich verrichten thäte. Und siehe! Da stritte man um die Wette, wer diesen Leibs-Bund zum ersten unterschreiben sollte". Die formelle Herz-Jesu-Bruderschaft wurde aber doch schon in demselben Jahre 1778 eingeführt und 1780 von Rom genehmigt. Erneuert wurde sie 1788 und 1811. Im Jahre 1788 wird z. B. von den Mitgliedern verlangt: Andächtige Haltung des monatlichen Herz-Jesu-Tages, monatliche Kommunion, monatliche Betstunde, Verehrung und Nachfolge des Monatsheiligen. Im Jahre 1811 erscheint die Bruderschaft schon stark aufklärerisch verschwommen; als Vorteile der Mitglieder werden u. a. angegeben: „Frölichkeit des Geistes durch geistliche Gesänge", „feierliche Begräbnisse und ein singbares Seelenamt mit Opfer", als Strafen: „Geringere Achtung des Pfarrherrn und schärferes Examen bei der Eheschließung." Nun zurück zu den ersten Jahren. Der Pastor stiftete der Bruderschaft 200 Reichstaler; dann kam noch ein Legat, bestehend in 100 Reichstalern und drei Weinbergen, hinzu. Schon im Jahre 1775 errichtete der Pastor auf dem Hochaltare ein „Bildnis" in Gestalt einer großen messingeren Monstranz, die die beiden Herzen Jesu und Mariä umschloß. In dem Kreuz an der Spitze der Monstranz befand sich eine Partikel vom Purpurkleide Christi. Die Trittenheimer Herz-Jesu-Verehrung blühte von 1773—1786. Dann scheint der Geist der Aufklärung schon wirksam geworden zu sein. In den sieben Jahren von 1779—1786 sind in das Bruderschaftsbuch 3352 Namen eingetragen, davon gehören 110 Geistlichen, 63 Nonnen an. Die Mitglieder stammen aus über 100 Ortschaften, vorzüglich des heutigen Regierungsbezirks Trier, etwa von Schalkenmehren bis Hermeskeil, von Trier bis Bernkastel. Aber auch Städte bis Ehrenbreitstein, Mayen, Prüm, Mainz kommen vor. Das Moselgebiet oberhalb Triers und das Saargebiet schlossen sich teils der Herz-Jesu-Bruderschaft zu Hamm (1733), teils der gleich zu behandelnden im Jahre 1770 zu Nunkirchen gegründeten an. Unter den 63 zu Trittenheim eingetragenen Nonnen befinden sich 28 Klarissinnen aus Trier. Unter den 110 Geistlichen treffen wir u. a. 2 Kapuziner aus Cochem, 2 Franziskaner aus Andernach, 2 Benediktiner aus Laach, 2 Benediktiner aus St. Mattheis bei Trier, ferner 32 Kapitulare des Dekanates Piesport, an der Spitze der Dechant Johann Hau. Dann sind von hervorragenden Geistlichen noch zu nennen: Der Rektor des Cueser Hospitals, Stephan Schoenes, und der in der Volksschulreform und in der Lehrerbildung hervorragend tätige Pfarrer Gottfried Hoener in Kettig.

Einige Jahre früher war in dem Gebiete südlich von Trier schon neben Hamm (1733) eine Herz-Jesu-Zentrale in der Pfarrei Nunkirchen (damals Dek. Merzig) entstanden. Im J. 1770 nämlich veranlaßte hier die Freifrau Elisabeth Ant. v. Zand zu Merl und Münchweiler, eine geb. Freiin v. Hagen zur Clotten, die Einführung der Herz-Jesu-Bruderschaft.**) Sie be-

**) Pfarrarchiv Nunkirchen; gütigst zur Verfügung gestellt von Herrn Pfarrer E. Leinen.

wohnte ihr Schloß in der Filiale Münchweiler; in der andern Filiale Büschfeld stand das Schloß deren v. Hagen. Die Pfarrei zählte damals etwa 250 Seelen. Die Freifrau bediente sich zur Einführung der Bruderschaft „des heiligsten und süßesten Herzens Jesu“ nicht ihres damals schon 80jährigen Pfarrers [67]), sondern des Merziger Dechanten Joh. Wilh. Jod. Koettingen. „Wäre Herr Pastor“, so meldete der Dechant, „nicht zu hartleibig und thäte mit einem eiffernden Geist eine so löbliche Andacht ansehen, so hätte man keine Weitläufigkeit gebraucht.“ In seinem Gesuche an das Trierer Generalvikariat um die Einführungserlaubnis meldete der Dechant, die Freifrau von Zand habe für die zu gründende Herz-Jesu-Bruderschaft 50 Rtlr. gestiftet. Dazu käme das Opfergeld der Pfarrkinder bei den Jahresversammlungen. Die Parochianen erhielten so, „wie es in anderen Pfarreien geschieht“, Gelegenheit, einige Male im Jahre zu beichten, zu kommunizieren und Ablässe zu gewinnen. Das Generalvikariat erteilte nun im Jahre 1770 die Erlaubnis zur Gründung der Herz-Jesu-Bruderschaft. Die päpstliche Einführungsbulle, besorgt durch die Saarlouiser Kapuziner, traf im Jahre 1771 ein. Inzwischen hatte Nunkirchen einen neuen Pfarrer [68]) erhalten. Noch bevor dieser eingeführt war, fand die feierliche Gründung der Bruderschaft am 25. Juni 1771 statt. Der Dechant Koettingen hielt Amt und Predigt. Nachher vereinigten Freiherr Franz Georg von Zand und seine Gemahlin Elisabeth sieben Geistliche und sieben Laien zum Festmahl. Jedem Mitgliede der Bruderschaft wurde seine Jahresgebetstunde festgesetzt, jedem wurde ein für Nunkirchen gedruckter Stundenzettel (vier Seiten) überreicht. Dieser war mit dem Herz (ohne Corpus) geschmückt, durchbohrt, mit dem Dornenkranz, mit emporschlagender Flamme, darüber das Kreuz, die drei Nägel und J H S. Jedes Mitglied sollte am Tage der Aufnahme kommunizieren, ferner jährlich am Sonntage in der Fronleichnamsoktav und auf Barbaratag. Mit der Herz-Jesu-Andacht war eine Verehrung des „unbefleckten Herzens Mariä“ verbunden. Noch im selben Jahre 1771 wurde mit Erlaubnis des Generalvikariats ein stattliches Gebetbuch [69]) für die Nunkirchener Herz-Jesu-Bruderschaft gedruckt, von dem aber leider nur einige Seiten erhalten sind. Es war der Gründerin der Bruderschaft, der Freifrau Elisabeth

[67]) Peter Michaelis, Pfarrer in N. 1721—1771.

[68]) Sebastian Fischer Pfarrer in N. 1771—1787.

[69]) Die erhaltenen Blätter zeigen manche Ähnlichkeit mit dem Gebetbuche von St. Anna in Trier vom Jahre 1738. Es tritt das bittere Leiden mit dem Sühnecharakter besonders für die dem Heilande in der Eucharistie zugefügte Schmach stark in den Vordergrund. Monatlich wird eine Viertelstunde betrachtende Anbetung vor dem Altarssakramente gewünscht. Auch die Geschichte der heiligen Maria Margareta Alacoque wird behandelt. Reiche Ablässe werden gewährt, u. a. für den Unterricht an Unwissende, für Begleitung des Viatikums. Eine Probe: „Wann du nun fragest, was dann eigentlich seye »Wohnen im Herzen Jesu« und wie selbes geschehe? Da man in einer Wohn- und Behausung pfleget zu essen, trinken, schlafen, arbeiten, studieren, Gespräch zu halten, zu betten und andere standgemäße Ding zu verrichten, so thuen die Liebhaber und Einwohner des Herzens Jesu alles sitt- und geistlicher Weiß in demselben, gestalten sie sich befleissen, ihren Wandel und Handel mit nach dem Herzen Jesu anzustellen.“

von Zand, gewidmet. „Wir" (die Pfarrkinder), so heißt es in der Vorrede, „hatten von dieser Bruderschaft keine Kenntnis." Die Patronin schenkte auch allen Mitgliedern Bilder des Herzens Jesu. Durch ihre Bemühung sind in kurzer Zeit viele Hundert Gläubige aus allen umliegenden Orten der Bruderschaft beigetreten. In der Nunkirchener Pfarrkirche entstand damals schon ein eigener Herz-Jesu-Altar. Durch wen nun wurde Freifrau von Zand zur Einführung der Herz-Jesu-Bruderschaft angeregt? Diese Frage wird kaum zu beantworten sein. Auffallend ist es jedenfalls, daß ihre Kondezimatoren in der Pfarrei die Trierer Jesuiten waren.

Wie sehr dieser letzte Herz-Jesu-Vorstoß (1765—1773) auch im Gemüte breiterer Volksschichten wirkte, scheint schon daraus hervorzugehen, daß bereits abergläubisch verdächtige Formen dieser neuen Andacht umliefen. So wurde dem Trierer Generalvikariate im Jahre 1778 aus Nalbach im Amte Chrimburg „Schleichhandel mit sogenannten Kreutzgen des allerheiligsten Herzens Jesu" berichtet.[70])

Worauf nun ist diese (Jesuiten-) Ausbreitungstendenz der Herz-Jesu-Verehrung zwischen 1765 und 1773 zurückzuführen? Das ganze 18. Jahrhundert hindurch bemühten sich die Anhänger der Herz-Jesu-Verehrung unter Führung der Gesellschaft Jesu um die kirchliche Anerkennung. Stets vergeblich. Endlich wurde im Jahre 1765 von Papst Klemens XIII. den Bischöfen Polens und der Erzbruderschaft vom hl. Herzen Jesu ein eigenes Offizium mit Messe zum Herzen Jesu gestattet. Hierdurch erst erhielt die Herz-Jesu-Verehrung den vollen Charakter einer kirchlichen Andacht in strengem Sinne des Wortes. Sodann kam damals noch ein anderes Moment hinzu. Die Aufklärung begann auch in unser Land ihren Einzug vorzubereiten. Jesuiten und Aufklärung standen aber in unversöhnlichstem Gegensatze. Sint ut sunt, aut non sint. Ängstlich lauschten nun auch bei uns die Jesuiten auf die Symptome der neuen Richtung. So fürchteten z. B. die Patres der Trierer Jesuitenmission damals, aus den Krämerbuden bei Gelegenheit ihrer Mission zu Münstermaifeld könnten ihrem Orden Vorwürfe erwachsen. Im Jahre 1759 klagten die „an den Grenzen der Eifel" damals arbeitenden Patres der Jülich-Bergischen Mission: Als wir nach der Fastenzeit das erste Dorf betraten, tönten alle Bauernschenken, ja alle Privathäuser wider von den öffentlichen Berichten, welche die Lusitanischen (Portugal-) Dinge für die Jesuiten in den grellsten Farben malten. Da das Volk deshalb gegen den Orden nicht wenig erregt schien, konnten wir Patres mit Recht an dem glücklichen Erfolge unserer Arbeiten zweifeln. Gewisse gutgesinnte Pfarrer glaubten nicht an die Schuld der Gesellschaft Jesu; sie beruhigten das Volk. Bei der zweiten Mission (die Namen der Orte sind leider nicht angegeben) fürchteten die Patres einen Anschlag der durch die Lusitanischen Berichte aufgehetzten Häretiker. Bei der dritten Mission hören wir, daß Weltgeistliche und Religiosen, darunter hochgestellte, aus den Lusitanischen Berichten Stoff zu leichtfertigen Reden und Scherzen in Gegenwart des Volkes zogen. Auch später klagen die Patres

[70]) Archiv des Generalvikariats zu Trier. Eingangsregister 1778.

dieser Jülich-Bergischen Mission noch öfter über den Zeitgeist, so z. B. 1766, daß, wie die machiavellische Politik und die jansenischen Irrtümer, so auch die Ideen Voltaires äußerst verderblich wirkten.[71]) Kennzeichen der Volkspsyche und der Jesuitensorge ließen sich aus dem Rheinlande dieser Tage noch manche anführen. So ist es zu verstehen, daß in diesen Zeiten höchster Not der Orden sich den rationalistischen Zeitideen gegenüber besonders innig an sein nun schon altes Spezifikum, an die kirchlich nun voll anerkannte Herz-Jesu-Verehrung, anklammerte.

Nach der Aufhebung des Jesuitenordens (1773) kam zu Anfang der achtziger Jahre auch für das Erzstift Trier die Zeit der kirchlichen Aufklärung, die mit der josephinisch-österreichischen manche Ähnlichkeit hat.[72]) Der Herz-Jesu-Gedanke, als dem Zeitgeiste vollständig entgegengesetzt, verblaßte nun. Die wenigen Stätten seiner Verehrung in der Trierer Erzdiözese gingen ein oder fristeten, in andere Richtung umgebogen, ein kümmerliches Dasein. Bezeichnend ist es, daß in dem neuen im Geiste der Aufklärung verfaßten Trierer Diözesangesangbuche[73]) vom Jahre 1786 das Herz Jesu nicht erwähnt wird.

Eine gewisse Erinnerung an den einst aufsteigenden, jetzt aber als unmodern verblaßten Glanz fällt zu Trier in die Franzosenzeit hinein. Nach Aufhebung des Zisterzienserinnenklosters St. Anna auf dem Pferdemarkte[74]) wurde deren Herz-Jesu-Bild[75]) für 16 Gulden von „Madame Hermes née Nell" gekauft und der St. Josephsbruderschaft der Pfarrei St. Gangolph zum Gebrauch überlassen.[76]) Worin bestand nun der „Gebrauch"? Wie wir aus dem Pfarrprotokoll von St. Gangolph vom Jahre 1812 erfahren, wurde in Trier hier wie auch in den anderen Pfarreien bei Begräbnissen der Leiche ein Herz-Jesu-Bild mit einer vorgesteckten halb- oder viertelpfündigen Kerze voraufgetragen. Ursprünglich wird dies wohl die Zugehörigkeit zur (Jesuiten-) Bürger- oder gar Junggesellensodalität bedeutet haben. Das übrigbleibende Wachs floß nun zu St. Gangolph nicht der Kirche, sondern der Eigentümerin des Bildes zu. Damit nun der Pfarrkirche dadurch nicht jährlich die an dem Bilde klebenden 25 bis 30 Pfund Wachs verloren gingen, beschloß der Kirchenrat von St. Gangolph, zumal das Herz-Jesu-Bild der Frau Hermes „verscheuert und abgenutzet" sei und man deshalb schon längere Zeit hindurch sich zu den Begräbnissen aus anderen Pfarreien ein Herz-Jesu-Bild habe leihen müssen, ein eigenes herstellen zu lassen. Der Goldschmied Lacompart in Trier fertigte nun den Riß zu einem neuen Herz-Jesu-Bild an; es sollte, wenn man die noch brauchbaren Teile des alten Bildes benutzen dürfe, 70 Rtlr.

---

[71]) Alle Beispiele aus L. a.

[72]) Vgl. A. Schüller, Die Volksbildung im Kurfürstentum Trier zur Zeit der Aufklärung, Trier 1914.

[73]) Allgemeines Gesangbuch zum Gebrauch der Churtrierischen Landen, Coblenz 1786.

[74]) Protokollbuch der Pfarrei St. Gangolf, Trier.

[75]) Wohl nur das Herz mit den bekannten Zutaten.

[76]) Frau Hermes hat der Gangolphskirche auch einen für 200 Reichstaler restaurierten Antoniusaltar leihweise überlassen.

kosten. Das der Kirche dann einkommende Wachs habe das Bild schon in wenigen Jahren bezahlt gemacht. Das Bild wurde nun in Auftrag gegeben. Dieser lukrative Begräbnisbrauch scheint in Trier aus der Zeit des Jesuitenordens und seiner Sodalitäten der traurige Rest der einst so freudig aufblühenden Herz-Jesu-Verehrung geblieben zu sein.

Erst das katholische Bewußtsein des 19. Jahrhunderts, genährt durch die Romantik, aufgerüttelt durch die Kölner Wirren, wachgehalten besonders durch die ständige preußische Staatspolitik, inspiriert aus West und Süd, brachte in seiner zweiten Hälfte die volle Entfaltung des Herz-Jesu-Gedankens, wie wir sie heute kennen.

In den Gebieten der übrigen Diözesen, die im Bereiche der niederrheinischen Jesuitenprovinz lagen, scheint sich die Entwicklung des Herz-Jesu-Gedankens ähnlich vollzogen zu haben. Folgende Herz-Jesu-Notizen aus den Litterae annuae seien angeführt: Hildesheimer Volksmission 1715: In einem Frauenkloster wurde die berühmte (famosa devotio) Andacht zum Herzen Jesu eingeführt, die nicht nur monatlich, sondern auch wöchentlich mit großem Gefühl der Frömmigkeit geübt wird. — Münster (Kolleg) 1756: Es wurde ein großes Velum angeschafft. In der Mitte war das verwundete Herz Jesu gestickt; es war von Goldstrahlen und von bunten Blumen umgeben. — Elberfeld (Missionsstation) 1766: Die Herz-Jesu-Andacht wird eingeführt. 1768: Das katholische Leben blüht täglich mehr empor; sechs Konversionen fanden statt. „Hierzu hat die kirchlich eingeführte Herz-Jesu-Andacht viel beigetragen." Der Herz-Jesu-Tag wurde jetzt festlich begangen. Vor dem Herz-Jesu-Bilde auf dem Hochaltare wurden Ablässe gewonnen. Bei der Erstkommunion der Kinder wurde in der Kirche ein Theaterstück „Pelagia" aufgeführt. Das Mädchen kämpft zwischen Gut und Bös. Schließlich siegt in ihm die Tugend beim Anblick eines Herz-Jesu-Bildes. Darauf geleiteten die Schauspielerinnen nach Erweckung der Akte den „Chor der Engel" (Erstkommunikanten) zum Tisch des Herrn. Das fromme Theaterstück und das heilige Schauspiel der wie Engel zum Altare schreitenden Kinder entlockte den Augen der zahlreichen Zuschauer, auch den protestantischen, Tränen. 1770. Der Berichterstatter bedauert die Reduktion der Feiertage durch den Papst. Die Protestanten sagten: Dies sei ein glänzendes Zeichen des religiösen Friedens. Die Religionen näherten sich; einzig die Ohrenbeichte stehe noch dazwischen; diese aber sei bereits bei den vornehmen Katholiken nicht mehr in Brauch. Gegen diesen Geist nun habe Gott die Herz-Jesu-Verehrung erweckt. Nach Kräften versuchten die Elberfelder Jesuiten sie zu fördern. 1771: Das Herz-Jesu-Fest gestalten wir so feierlich wie möglich; daraus ergab sich an diesem Tage ein großer Zustrom zum Beichtstuhl und zur zweiten Nachmittagsandacht, die dem Feste angepaßt war. — Gliſt (Haus des dritten Probejahres, einer Art zweiten Noviziates) 1767: Im September nahm die Herz-Jesu-Verehrung ihren Anfang. Damit aber keine neue Belastung entstehe, wurde sie mit der Todesangst-Christi-Bruderschaft verbunden (was wegen des gemeinsamen Leidenscharakters ja mehrfach geschah). Bei deren Versammlungen am dritten Sonntage im Monat wurden nun Gebet, Lieder und Predigt, die früher von dem Sonntagsevangelium handelte, dem Herzen Jesu angepaßt. In der Zahl der Hinzuströmenden scheint eine Billigung der neuen Einrichtung zu liegen. Zur Förderung der Andacht stiftete eine fromme Jungfrau 200 Reichstaler. — Münstereifel (Kolleg) 1768: Seit diesem Jahre wird die Devotio de Corde Jesu als blühend bezeichnet. Im Jahre 1771 schenkten die Herz-Jesu-Verehrer der Jesuitenkirche ein fünf Fuß hohes silbernes, von vergoldeten Strahlen umgebenes Kruzifix. — Neuß (Kolleg) 1769: Die Herz-Jesu-Andacht wird erwähnt. 1770: Da die Herz-

Jesu-Andacht täglich zunimmt, haben wir, um sie noch mehr zu fördern, am Freitag nach der Fronleichnamsoktav ein sehr kunstvolles und kostbares Herz-Jesu-Gemälde zur öffentlichen Verehrung ausgestellt. Unser Prediger hielt eine inhaltsreiche und glänzende Predigt über das Herz Jesu als die unausschöpfbare Quelle aller Gnaden. Damit die Andachtsglut nicht erlösche, wird das Bild an jedem dritten Sonntage im Monat, bei der Todesangst-Christi-Versammlung, auf dem Hauptaltar ausgestellt und bei den herkömmlichen Predigten über das Leiden Christi wird alles eingeflochten werden, was geeignet ist, die Verehrung seines anbetungswürdigen Herzens zu fördern und zu vermehren. Das genannte Gemälde (Herz) war mit Silber und Gold überzogen, es war von einer (Dornen-) Krone umgeben. Das Ganze umwand ein kunstvoll gearbeiteter Blumenkranz. 1772: Der Eifer bei der vereinigten Todesangst-Christi- und Herz-Jesu-Feier (am dritten Sonntage im Monat) wird hervorgehoben. — Köln (Kolleg) 1770: Es starb P. Franz Hoffmann, geboren in Montabaur im Jahre 1731. Er war ein besonderer Verehrer des Herzens Jesu und stand mit großem Eifer dessen Bruderschaft vor. — Siegen (Kolleg) 1770 und 1771: Die Devotio s. Cordis Jesu verharrt in ihrer Blüte. Das Volk legt 6—7 Wegestunden zurück, um seiner Feier beizuwohnen. — Aachen (Kolleg) 1772: Ein Verehrer des Herzens Jesu schenkte, um dessen Bild aus Silber herstellen zu lassen, 70 Reichstaler. — Jülich-Bergische Mission 1772: Am ersten Fastensonntage begann in Köln auf drei Wochen eine Mission. Am Schluß wurde von den Patres die Herz-Jesu-Vereinigung errichtet. — Haltern (Missionsstation) 1772: In diesem Jahre wurde mit feierlicher Pracht vom Missionar zu Haltern und in der Nachbarschaft die Herz-Jesu-Bruderschaft errichtet. Die Verehrung war in dieser Gegend vorher kaum dem Namen nach bekannt. Hervorragende Bürger, der Adel und das Volk sind für diese zarte Andacht so begeistert, daß sie ihre Namen in großer Zahl in das Album der Sodalität eintragen lassen. — Tatsächlich aber wird die Herz-Jesu-Verehrung in der Seelsorge der niederrheinischen Jesuitenprovinz bedeutend stärker verbreitet gewesen sein, da der Berichterstatter der einzelnen Niederlassung nur das erwähnt, was gerade ihm mitteilenswert erscheint. In das Schema der Berichterstattung — aus älterer Zeit stammend — war eine besondere Rubrik für diese neue Andacht nicht aufgenommen.

Die Auferstehung der Toten im Kosmos der Glaubenswahrheiten

Von Johannes Chr. Gspann, St. Florian O.-Ö.

Die Dogmen unseres Glaubens und die übrigen kirchlichen Lehrurteile, „die dem Schutz, den Grundlagen, der Erklärung und Auswirkung des Dogmas gelten und das Gebiet der veritates catholicae ausmachen“ [1]), bilden einen übernatürlichen Kosmos. Kosmos heißt Ordnung, Schönheit. Wie ein gotischer Dom, dessen leuchtendes Kreuz den unendlichen Fernen der Ewigkeit winkt, steht das Glaubensgebäude vor uns, wie ein gotischer Dom ohne Lücken und Risse, ein ganz geschlossener, einheitlicher Bau von wundervollster architektonischer Schönheit. Der Grundriß dieses geistigen Baues ist der Grundriß der Summa theologica des heiligen Thomas von Aquin: Von Gott durch Christus — zu Gott. Nach diesem Plan ist der Bau aufgeführt, so aufgeführt, daß alle Teile miteinander in lebendiger, organischer Beziehung stehen.

In organischer Beziehung, nicht bloß nach äußerer, Schönheitszwecken dienender Anordnung. Freilich bedurfte es jahrhundertelanger Reflexion und Spekulation, des unschätzbaren Dienstes der besten Philosophie, der fortwährenden Verbesserung der Methode, bis alle inneren Zusammenhänge des vom übernatürlichen Leben durchpulsten Organismus vor dem geistigen Blicke standen. Noch große Theologen des Mittelalters wußten die Trinitätslehre dem Gesamtsystem nicht recht einzufügen. Es sei ferner erinnert, welche Riesenarbeit es gekostet hat, einerseits die sieben Sakramente als eine Einheit zu fassen, andererseits bei Heraushebung ihrer Verschiedenheit die allseitigen Zusammenhänge aufzuzeigen.

Trotz der immensen Arbeit, die auf eine umfassende Zusammenschau aller Glaubensarbeiten bislang geleistet worden ist, bleibt der Zukunft noch genug zu tun. Gewiß, der Bau ist aufgeführt, aber die Inneneinrichtung ist noch lange nicht vollendet. Mir kommt sogar vor, daß unsere Zeit den großen spekulativen Problemen weniger Aufmerksamkeit schenkt als seit dem Wiederaufblühen der Dogmatik 1830/40 schon verwendet worden ist. Wenn man sich erinnert an die wahrhaft gedankentiefen Arbeiten des großen Kölner Dogmatikers M. J. Scheeben über die reale Mutterschaft Mariens und die Eucharistie, die immerwährende Jungfrauschaft Mariens und den Zölibat der katholischen Priester, über die Sedes sapientiae und die Cathedra sapientiae des unfehlbaren Papstes ..., so muß man mit Wehmut feststellen, daß wir diesbezüglich in einer kleinen Zeit leben.

Reichen Einblick in die inneren organischen Zusammenhänge des übernatürlichen Glaubenskosmos gewährt eine genaue Kenntnis der sogenannten appropriatio. Sie besteht bekanntlich darin, daß gewisse Tätigkeiten und Eigenschaften, die zur göttlichen Natur gehören, einer göttlichen

[1]) Grabmann, M., in der „Einführung in das Studium der katholischen Theologie“, herausgegeben von der Theologischen Fakultät der Universität München, 2. Auflage, Kempten 1921, 99.

Person vor den beiden anderen in besonderer Weise zugeschrieben werden. Sowohl Schrift als auch Tradition bieten zahllose Beispiele. Der Zweck der appropriatio ist der, uns die Dreiheit der göttlichen Personen klarer zu zeigen. Die wesentlichen Eigenschaften und Tätigkeiten Gottes sind uns viel besser bekannt als die personalen Eigentümlichkeiten. Darum werden in der appropriatio diese durch jene beleuchtet. Von einer Willkür oder poetischen Lizenz kann aber keine Rede sein, es handelt sich um ein ganz festes Gesetz. Es werden nämlich nur solche Tätigkeiten und Eigenschaften der göttlichen Natur einer bestimmten Person zugeschrieben, die mit dem notionalen Charakter dieser Person eine gewisse Analogie oder Ähnlichkeit haben. Thomas von Aquin sagt: „Sicut igitur similitudine vestigii vel imaginis in creaturis inventâ utimur ad manifestationem divinarum personarum, ita et essentialibus attributis. Et haec manifestatio personarum per essentialia attributa appropriatio nominatur" (S. th. 1 q 39 a 7 c).

Im Grundriß kennt diese appropriatio schon der volkstümliche religiöse Unterricht. Schon die Kinder hören: Der Vater hat mich erschaffen, der Sohn hat mich erlöst, der heilige Geist hat mich geheiligt. Dem Vater wird die Erschaffung als die Urtat Gottes nach außen in besonderer Weise zugeschrieben, weil er die Quelle der Gottheit ist, das Urprinzip, principium sine principio, während Logos und Geist principia principiata sind, wie die Schule sagt. Der Logos ist das ewige Wort, der personale Verstand Gottes. Gott erkennt sich selber von Ewigkeit zu Ewigkeit im Logos. Darum wird diesem nach der wirkursächlichen Seite die Menschwerdung zugeschrieben; in ihr ist Gott uns sichtbar geworden. „Die Inkarnation" schreibt dazu Scheeben, „ist ihrem Wesen nach nicht etwa überhaupt als Menschwerdung Gottes oder irgendeiner beliebigen göttlichen Person zu fassen, sondern als die Verkörperung einer aus Gott entsprungenen Person und zwar derjenigen, die als Wort und Bild Gottes das lebendige Zeugnis ist, worin er sich wie nach innen so auch nach außen offenbart." [2]) Dazu kommen noch sehr schöne Konvenienzgründe dafür, daß gerade der Logos Mensch geworden ist (S. Bonaventurae, Breviloquium, IV, 2 — S. Thomae, In III d 1 q 11 a 2; S. th. 3 q a 8; S. cg. IV, 42.). Der heilige Geist ist die personale Liebe Gottes; darum werden ihm alle Werke zugeschrieben, die der Liebe Gottes entspringen: Eingießung der Gnade, aktive Empfängnis der menschlichen Natur Jesu Christi usw.

Die Appropriation wird dadurch nicht entkräftet, daß z. B. die Schöpfung in Hebr. 1, 10 dem Vater, in Jo. 1, 3 dem Logos und Ps. 103, 30 dem Geiste zugeschrieben wird. Daß die Erlösung (nach der wirkursächlichen Seite) zwar in Philipp 2, 6 dem Sohn, Hebr. 10, 5 aber auch dem Vater und Mt. 1, 18 dem Geist appropriiert wird; daß die Heiligung Jo 3, 5, dem Geiste, Jo 17, 17 dem Vater und Jo 1, 12 dem Sohne zugeschrieben wird. Das wäre nur dann der Fall, wenn immer der gleiche Gesichtspunkt in Betracht käme. Gesichtspunkt oder Rücksichtnahme sind aber jedesmal ganz verschieden, so oft eine Person ein Werk der Dreieinigkeit nach außen

[2]) Scheeben, M. J., Handbuch der kathol. Dogmatik, Freiburg 1873, I. 906.

zugeschrieben wird. So z. B. wird, wie wir gesagt haben, die Menschwerdung nach der wirkursächlichen Seite Hbr. 10, 5 dem Vater, Philipp. 2, 6 dem Sohne, Mt. 1, 18 dem heiligen Geiste zugeschrieben. Nun sehe man, wie fein das Charakteristikum der Textfassung mit der ewigen innergöttlichen Beziehung der betreffenden göttlichen Person zusammenklingt. Hbr. 10, 5: „Darum spricht Christus in die Welt eintretend: Schlachtopfer und Gaben willst du nicht, aber einen Leib hast du mir bereitet." Also der Vater hat dem Sohn einen Leib bereitet! Philipp. 2, 6: „Jesus Christus, der in Gottes Gestalt war, hat sich selbst entäußert und Knechtsgestalt angenommen." Durch das ewige Wort ist der unsichtbare Gott sichtbar geworden. Mt. 1, 18: „Als die Mutter Jesu, Maria, mit Joseph verlobt war, fand es sich, noch ehe sie zusammenkamen, daß sie empfangen hatte vom heiligen Geiste." Der heilige Geist*) ist die ewige personale Liebe Gottes; aus der Liebe erblühen Leben und Fruchtbarkeit.

Diese drei Texte beleuchten den Ausspruch des Lateranense quartum: „Unigenitus Dei Filius Jesus Christus a tota Trinitate communiter incarnatus" (c. 1 „Firmiter").

Alle Tätigkeiten Gottes nach außen lassen sich auf Schöpfung, Erlösung und Heiligung zurückführen. Damit dient die wissenschaftliche Theologie nicht nur dem Gesetz der appropriatio und vermehrt so unser gläubiges Wissen vom innergöttlichen Leben, sondern sie zeigt sich auch als echte Wissenschaft: Von einem Prinzip, dem ersten und übernatürlichsten Geheimnis unseres heiligen Glaubens, geht alles aus, um sich in einheitlicher Mannigfaltigkeit reich zu entfalten. Der ewige dreipersönliche Gott ist das alles beherrschende und vollendende Prinzip.

In auffallender Weise fügt sich in den großen Rahmen, den wir nun gespannt haben, das Dogma von der Auferstehung der Toten ein. Vom pragmatischen Standpunkt aus gibt es für uns keine tröstlichere Glaubenswahrheit. Sie verleiht unserem ganzen Leben seine eigene Würde und Weihe, umwebt unsere kleinsten Tätigkeiten mit dem Schimmer der Ewigkeit, verklärt das qualvollste Krankenbett und den verlassensten Grabeshügel. Die Liebe zum Leben ist der mächtigste Trieb unserer Natur und der Glaubenssatz verbürgt uns ein volles glückliches Leben mit Leib und Seele ohne Ende. Man kann es dem edlen Fr. Leopold Stolberg nachfühlen, wenn er jubelnd singt:

„Ich bin! Des freuet sich mein Herz!
Ich bin und werde sein!
Ein Stäubchen ist des Lebens Schmerz
Gesehn im Sonnenschein.

Gesehn in jener Sonne Schein,
Die nimmer untergeht,
Durch die, was war, was ist, wird sein,
Emporging und besteht!

Froh wandl' ich auf des Lebens Bahn
Entgegen ihrem Licht,
Das jeden Nebel, jeden Wahn
Mit goldnem Strahl durchbricht."

*) Unser Wort Geist hängt etymologisch mit Begeisterung = heftige Liebe zusammen.

Diese Auferstehung des Körpers, die natürliche Vereinigung des Körpers mit der Seele, ist unserer Natur geschuldet auf Grund des Schöpfungstitels. Sowohl das metaphysische Wesen des Menschen „animal rationale" als auch die Stellung der Menschen in der Gesamtschöpfung verlangen eine Wiedervereinigung des Körpers mit der Seele.

Die Seele ist kein reiner Geist, sondern von Gott naturgesetzlich als Wesensform des Körpers bestellt und bestimmt. Der menschliche Leib ist nur durch die Seele ein menschlicher Leib, er existiert als solcher nur durch die Seele, sonst nicht, ohne sie hat er kein Sein, keine Wirklichkeit.

Die Seele ist nicht „Seele", hat nicht das ihr vom Schöpfer zugewiesene Sein ohne Körper. Wie soll sie die vegetativen und sensitiven Kräfte, mit denen sie ausgestaltet ist, betätigen ohne Verbindung mit dem Leib und seinen Organen?

Weder der Körper noch die Seele sind vollständige Naturen. Für den Körper braucht es wahrlich keinen Beweis, die Erfahrung spricht deutlich genug; für die Seele bringt den Beweis die metaphysische Psychologie, die sich mit dem Wesen der Seele beschäftigt. Thomas sagt das Ergebnis der Untersuchung mit den kurzen Worten aus: „Licet anima humana per se possit subsistere, non tamen per se habet speciem completam" (Quaest. disp. De anima a 1 ad 4). Er fügt hinzu, was wir bald sehr gut brauchen können: „Unde non posset esse, quod animae separatae constituerent unum gradum entium."

Thomas argumentiert selber für die Notwendigkeit der Auferstehung der Körper aus dem gerade beschriebenen Verhältnis der Seele zum Körper und umgekehrt an zwei Stellen seiner Schriften, in comp. theol. verit c. 151 und in der S. cg. IV, 79. Im Kompendium heißt es: „Quaecumque nata sunt uniri secundum naturam suam, naturaliter sibi uniri appetunt: unumquodque enim appetit id, quod est sibi conveniens secundum suam naturam. Cum igitur anima humana naturaliter corpori uniatur. . . . ., naturale ei desiderium inest ad corporis unionem. Non poterit igitur esse perfecta quietatio voluntatis, nisi iterato anima corpori coniungatur, quod est hominem a morte resurgere.

Item finalis perfectio requirit perfectionem primam; prima autem perfectio uniuscuiusque rei est, ut sit perfectum in suâ naturâ, finalis vero perfectio consistit in consecutione ultimi finis. Ad hoc igitur, quod anima humana omnimodo perficiatur in fine, necesse est, quod sit perfecta in suâ naturâ, quod non potest esse, nisi sit corpori unita. Natura enim animae est, ut sit pars hominis ut forma; nulla autem pars perfecta est in suâ naturâ, nisi sit in suo toto. Requiritur igitur ad ultimam hominis beatitudinem, ut anima rursus corpori uniatur.

Adhuc, quod est per accidens et contra naturam, non potest esse sempiternum; necesse est autem, hoc quod est animam a corpore separatam esse, per accidens esse et contra naturam, si hoc per se et naturaliter inest animae, ut corpori uniatur. Non igitur anima erit in perpetuum a corpore separata. Cum igitur eius substantia sit incorruptibilis, relinquitur, quod sit iterato corpore unienda."

In der Summa contra gentiles IV, 79 bringt Thomas zuerst vier Gründe für die wahre Auferstehung der Körper, die durch die Erlösung

gewährleistet sei. Dann wiederholt er mit anderen Worten zwei Beweise aus dem Kompendium (als ersten den dritten des Kompendiums, als zweiten den zweiten des Kompendiums). Diese zweite Abteilung ist überschrieben: „Ad ostendendam etiam resurrectionem carnis futuram evidens ratio suffragatur, suppositis his, quae in superioribus[4]) sunt ostensa." Demnach hält Thomas daran fest, daß wenigstens revelatione factâ die Auferstehung des Leibes mit philosophischen Gründen bewiesen werden könne. Man hat sich dagegen auf Suppl. q 75 a 3 berufen. Mit Unrecht. Thomas wiederholt in Suppl. q 75 a 1 den Gedanken von der vollständigen Glückseligkeit, sagt im a 2, daß alle Menschen auferstehen müssen, weil allen diese Natur zukomme, bei der die Seele mit dem Körper ein physisches Ganze bildet und im a 3, daß in diesem Sinne die Auferstehung etwas Natürliches sei, wenn auch die Bewirkung eine wunderbare und übernatürliche sei.

Gewiß, in der gegenwärtigen Heilsordnung ist die Bewirkung der leiblichen Auferstehung eine übernatürliche. Doch kann davon die Frage getrennt werden, ob uns nicht die Auferstehung des Körpers auf Grund des Schöpfungstitels natürlich und damit geschuldet sei. Wir bejahen die Frage und verweisen auf die drei philosophischen Beweise im Kompendium. Ferner erinnern wir daran, daß der Patristik Argumente für die leibliche Auferstehung nicht fremd waren, die auch für den bloßen Naturzustand Geltung haben (Tertulliani, De resurrectione carnis c. 5 sqq. — Irenaei, Adversus haereses V, 6 n. 2. — Justini, De resurrectione, n. 7 sqq. — Theodoreti, De providentia, c. 9.) namentlich die Argumente aus der göttlichen Gerechtigkeit.

Wie oft ist Augustinus deshalb falsch aufgefaßt worden, weil man Möglichkeitsfragen von Tatsachsfragen nicht genau auseinander hielt! Wir sind einmal von Ewigkeit her in die übernatürliche Ordnung eingegliedert und so für das übernatürliche Ziel bestimmt. Die Offenbarung kennt als Zielerreichung deswegen nur die gloriosa resurrectio corporum und deren Bewirkung ist selbstredend eine übernatürliche. Doch innerhalb dieses Rahmens bleibt unsere Frage offen und gewinnt praktische Bedeutung für die Bewohner des limbus puerorum. Mag aber auch für diese die Bewirkung der Auferstehung auf die Erlösung zurückführen — soweit ich sehe, tut es aber niemand —, unter allen Umständen gebührt ihnen die Wiedervereinigung des Körpers mit der Seele auf Grund des Schöpfungstitels.

Ein anderer philosophischer Beweis, Beweis, nicht Kongruenz, muß gesucht werden in der Stellung des Menschen in der Gesamtschöpfung. Die tiefste Schrift über die Auferstehung von den Toten hat Athenagoras geschrieben. Sie ist bis heute nicht überholt. Zuerst beweist dieser geistreiche Apologet des 2. Jahrhunderts aus der Zusammensetzung die Notwendigkeit der Auferstehung: „Die Natur des Menschen oder seine Konstitution beweist also die Notwendigkeit seiner Auferstehung." Doch diese Beweise haben wir aus Thomas entnommen, weil sie hier systematischer dargestellt sind. Unmittelbar nach dem eben gebrachten Satze fährt

[4]) II, 79, II, 83 und 84, III, 24, III, 48, III, 140, III, 26 ff.

Athenagoras fort: „Fügen wir hinzu, daß die Auferstehung notwendig ist, um dem Menschen die Stellung zu erhalten, welche ihm in der Gesamtheit der Dinge zukommt. Als Gott ihn schuf, hat er sozusagen eine Brücke geschlagen zwischen der Welt der Geister und der Welt der Körper; er hat durch einen dauernden Bindestrich Materie und Intelligenz verbunden. Die besondere Funktion des Menschen ist, die Materie zur Höhe des Geistes zu erheben, auf ihr den Strahl der sittlichen Schönheit leuchten zu lassen, sie zu veredeln durch dieses innige Verhältnis und diese andauernde Berührung, kurz, sie mit aller Größe des Verstandes zu verknüpfen; durch sein Organ, durch seine Vermittlung erhebt sich das physische Universum, das in seinem Leibe wie in einem erhabenen Abriß zusammengefaßt ist, zu seinem Schöpfer, den es preist durch die Stimme seines natürlichen Vertreters, des Königs und Hohenpriesters der Schöpfung. Deshalb nimmt der Mensch, der bestimmt ist, zwei Welten mit vierfaches Sein: das physische, logische, sittliche und metaphysische Sein. er wächst wie die Pflanze, er fühlt wie das Tier, er denkt wie der Engel; er faßt in sich alle anderen Daseinsformen zusammen, um sie zu krönen durch sein Verstandesleben. Wenn das der Fall ist und man trennt die beiden Substanzen ohne Hoffnung der Wiedervereinigung, man zerstört den Tempel der Seele, ohne ihn je wieder aufzubauen, so ist der Zusammenklang zerstört, die Harmonie verschwindet, der göttliche Plan verliert seine große Einheit und diese wunderbare Kette von Wesen, welche sich bis Gott hin erstreckt, hat kein Bindeglied mehr, durch welches das materielle Dasein sich an das geistige knüpft. Wenn es also Richtigkeit und Angemessenheit im Schöpfungswerk gibt, wenn alles darnach hinstrebt, ein harmonisches und wohlgeordnetes Ganze zu bilden, so muß der Mensch nach einer zeitweiligen Auflösung das wieder erlangen, was ihn zum natürlichen Vertreter des physischen Universums bei Gott, zu dessen Vermittler und Organ machte, mit anderen Worten: er muß auferstehen." [5])

Die philosophia perennis unterscheidet in der gesamten Schöpfung ein vierfaches Sein: das physische, logische, sittliche und metaphysische Sein Im Menschen, dem Abriß der Gesamtschöpfung, findet sich all dieses Sein und interessanterweise läßt sich aus jedem Sein je ein Grund ableiten für die Natürlichkeit und Notwendigkeit der Auferstehung des Körpers. Über Körper und Seele als physisches Ganze ist schon gesprochen worden, als logisches Ganze finden sich Andeutungen. Das der Seele eigentümliche Erkennen geht stets vom Sinnlichen aus, um zum Geistigen, zum Allgemeinbegriff, zur Idee aufzusteigen. „Die Seele denkt nicht ohne sinnliches Vorstellungsbild." [6]) Was so Aristoteles sagt, dessen sind wir uns alle selber fühlende Zeugen. Das metaphysische Sein ist jenes, das hinter und über der Erscheinungswelt liegt, das Reich der Wesenheiten, Zwecke, Ursachen und Zusammenhänge. Das metaphysische Wesen des Menschen ist animal rationale, wie schon gesagt, nicht animal allein und nicht rationale allein.

Bleibt noch das ethische Sein. Der Beweis für die Notwendigkeit der

---

[5]) Περὶ ἀναστάσεως νεκρῶν. Deutsch von Alois Bieringer, Kempten 1875, 136.
[6]) Περὶ ψυχῆς, III, 7.

Auferstehung aus dem ethischen Sein genügte wohl für sich allein nicht, aber er tritt, wie Mercier richtig bemerkt, „als Stütze zu den vorhergehenden hinzu".[7]) Wenn nämlich bei Thomas und früher Athenagoras und anderen Kirchenschriftstellern darauf hingewiesen wird, daß die Seele in Verbindung mit dem Körper alle ihre guten und schlechten Handlungen vollbringt, so verlangt diese Tatsache wohl auch eine Belohnung und Bestrafung des Körpers nach dem Tode, falls es im Erdenleben nicht geschieht, aber die Philosophie kann auch für höchste Belohnung und schwerste Sühne eine ewige Verbindung von Leib und Seele nicht folgern. Doch, wie gesagt, in Verbindung mit den drei philosophischen Beweisen aus dem physischen, logischen und metaphysischen Sein gewinnt auch der ethische Beweis seine Vollendung.

*

Die glorreiche Auferstehung, also die Wiedervereinigung der Seele mit einem verklärten Körper, ist eine Frucht der Erlösung, der Erlösung, die im Augenblick beginnt, da die seligste Jungfrau ihr „Fiat!" spricht.

Um den Zusammenhang zwischen Erlösung und glorreicher Auferstehung irgendwie zu begreifen, darf man das Verhältnis des wahren Christen zu Christus und seiner Kirche nie aus dem Auge lassen. Drei Bilder von der Kirche malt die Offenbarung, das architektonische (die Kirche als Haus: Eph. 2, 22; — 2 Tim. 2, 20 — Hbr. 10, 21 — 1 Ptr. 2,5 — 1 Ptr. 4, 17), das anthropologische (die Kirche als Leib: Rm. 12, 4 f. — 1 Kr. 10, 17 — 1 Kr. 12, 27 — Eph. 4, 4 — Kl. 3, 15) und das sakramentale Bild (die Kirche als Gemahlin: Eph. 5, 26). Diese Bilder sind verschiedene Reflexe einer Idee, der mystischen Einheit zwischen Jesus Christus und seiner Kirche. Der wahre Christ ist ein lebendiger Baustein, ein lebendiges Glied, ein Bild des Sohnes Gottes, ein lebendiges Nachbild. Alle zusammen bilden die Kirche und alle zusammen bilden den fortlebenden Jesus Christus. Was für eine andere Idee ist dem Sehergeist eines Paulus vorgeschwebt, als er niederschrieb: „Ihr seid alle einer (εἷς) in Christo" (Gl. 3, 28)? Der eine in der Welt fortlebende Christus sind die Christen und zugleich das corpus Christi mysticum, dessen Haupt Christus ist.

Dieses Haupt ist Vorbild unserer Rechtfertigung; durch diese werden wir ja lebendig mit ihm verbunden. Nach katholischer Lehre umfaßt die Rechtfertigung ein zweifaches Moment, ein negatives und ein positives, die Verzeihung und damit die Vertreibung der Sünde und übernatürliche Verschönerung und Heiligung der Seele. St. Paulus schreibt von unserem Vorbild: „Er wurde dahingegeben wegen unserer Sünden und auferstanden wegen unserer Rechtfertigung" (Rm. 4, 25).

Doch die Rechtfertigung besagt erst das übernatürliche Leben unserer Seele. Ist die Auferstehung Jesu Christi, die Krönung des ganzen ungeheuren Erlösungswerkes, auch Wirkursache unserer übernatürlichen Auferstehung? Ja! Nach der Lehre des heiligen Paulus ist die Lebensgemeinschaft der lebendigen Glieder des mystischen Körpers Jesu Christi mit die-

[7]) Mercier, Desiré, Psychologie. Aus dem Französischen übersetzt von Leonhard Habrich, Kempten und München 1907, II, 379.

sem, dem „Erstgeborenen aus den Toten“ (1 Kr. 15, 12—58; Kl. 1, 18) nicht bloß eine geistige, sondern eine die ganze Natur des Menschen umfassende. So haben wir auch hier wie beim Schöpfungstitel wieder einen Universalgedanken.

In der ihm eigenen Klarheit zeichnet Thomas die Wirkursächlichkeit der Auferstehung Christi für die glorreiche Auferstehung der lebendigen Glieder an seinem mystischen Körper. Die Auferstehung Jesu Christi ist der Grund der glorreichen Auferstehung des Menschen, weil das göttliche Wort die Ursache alles Lebens ist (Jo. 1, 3). Dieses belebte zuerst den eigenen aufgenommenen Leib und durch diesen als Werkzeug dann auch die Leiber aller Seligen, die nach seinem Bild umgestaltet werden (Philipp. 3, 21). Ebenso ist die Auferstehung Christi Grund und Vorbild der geistigen Auferstehung der Seele, da sie das übernatürliche Leben der Seele gibt und versinnbildlicht nach den Worten des Römerbriefes (6, 4): „Christus ist erstanden von den Toten durch die Herrlichkeit des Vaters und so sollen auch wir in der Neuheit des Lebens wandeln“ (S. th. 3 q. 56 aa 1 und 2).

Einer der wenigen Theologen, die irgendwie die Auferstehung von den Toten im Zusammenhang des ganzen katholischen Lehrsystems darzustellen sich bemühen, ist J. H. Oswald. Darum bringen wir als Abschluß von der glorreichen Auferstehung der Toten auf Grund des Erlösungstitels eine gut sich einfügende Stelle aus seiner Eschatologie. „Weil Christus der Idealmensch, so sind in ihm auch geschichtlich alle wesentlichen Erscheinungen der Menschheit präformiert, er hat die natürlichen Schwächen der menschlichen Physis teilen wollen und darum ist seine leibliche Auferstehung Vorbild und vorbildliche Ursache der unsrigen .... Allerdings gilt diese apostolische Folgerung nur für solche, welche wirklich Gliedmaßen am Leibe, dessen Haupt Christus, sind, mit denen auch der Apostel sich allein beschäftigt.“ [8])

*

Der dritte Ring im großen Ternar neben Schöpfung und Erlösung dreht sich um die Heiligung. Die Natur in uns ist das Fundament der Auferstehung, die übernatur das Fundament der glorreichen Auferstehung: „Wie der Vater die Toten erweckt und lebendig macht, so macht auch der Sohn lebendig, die er will“ (Joh. 5, 21). Diese Stelle verknüpft Erschaffung und Erlösung als zwei verschiedene Titel zweier verschiedener Auferstehungen.

Heiligung ist Subjektivierung der Erlösung. Die Heiligung wird dem Geiste zugeschrieben. Heiligung ist übereinstimmung unseres Willens mit dem göttlichen Willen mittelst der durch die Erlösung verdienten Gnade. Der personale göttliche Wille ist aber der heilige Geist. Die Heiligung als Subjektivierung der Erlösung durch den heiligen Geist deutet St. Johannes an: „Der Geist war noch nicht gegeben, weil Jesus noch nicht verherrlicht war“ (Joh. 7, 39).

Was ist die Heiligung? Sie ist Wiedergeburt aus dem heiligen Geiste (Joh. 3, 5). Wie für das natürliche Leben, so muß auch für das übernatür-

[8]) Oswald, J. H., Eschatologie, 3 Paderborn 1869, 277.

liche Leben der Mensch erzeugt, geboren werden. Wie der Körper durch die Seele, so lebt die Seele durch die heiligmachende Gnade. Das Leben aus dem heiligen Geiste ist ein göttliches Leben, die übernatur in uns ist Vergöttlichung, Vergöttlichung, aber nicht pantheistische Vergottung. Thomas hat diese Vergöttlichung (2 Ptr. 1, 4) am besten beschrieben: „Das, was der Wesenheit nach in Gott ist, wird akzidentell in der Seele desjenigen, der an der göttlichen Güte teilnimmt" (S. th. 1, 2, q. 119 a 2 ad 2).

Worin besteht diese Anteilnahme an der göttlichen Natur im seligen Zustand der subjektivierten Erlösung? Thomas von Aquin, Franz Suarez und mit ihnen die feinsten theologischen Köpfe finden die Vergöttlichung in einer ganz besonderen Anteilnahme an der göttlichen Geistigkeit. Thomas bringt zuerst den Nachweis, daß die Gottabbildlichkeit speziell in der Geistigkeit des Menschen bestehe und daß diese Abbildlichkeit im Gnadenstande gesteigert werde (S. th. 1 q. 93 a 4). Ausdrücklich behandelt unsere Frage Franz Suarez: „Vera ergo excellentia gratiae habitualis, propter quam dicitur esse singularis participatio divinae naturae, est . . . ., quia, cum natura divina sit quaedam intellectualis natura altioris ordinis, quam sit vel esse possit ulla substantia intellectualis creata, ille gradus intellectualitatis, qui est in divinâ naturâ, divino quodam et supernaturali modo participatur per habitualem gratiam, quo quidem modo a nullâ substantiâ creatâ per seipsam vel per potentiam connaturalem participari potest . . . . Divina enim essentia in ratione objecti intelligibilis in se et per visionem intuitivam ad ipsam Dei essentiam immediate terminatam adeo est elevata et excellens ratione purissimae actualitatis et immaterialitatis suae, ut a nullâ substantiâ intellectuali possit connaturaliter videri, nisi a seipsâ. Per gratiam vero et dona supernaturalia elevetur natura creata intellectualis ad participationem illius gradus intellectualitatis divinae, in quo possit objectum illud intelligibile divinae essentiae in se intueri" (De gratia, VII, 1, 30).

Nehmen wir diese gutbegründete Lehre des heiligen Thomas und des Suarez, eine Lehre, die sich überdies darauf berufen kann, daß der Mensch in erster Linie durch seine Geistigkeit ein natürliches Bild des einwesentlichen und dreipersönlichen Gottes ist, als Obersatz. Die media liefert uns das Konzil von Florenz. Dieses lehrt, daß die Seligen klar den einen und dreieinigen Gott schauen, doch je nach der Verschiedenheit der Verdienste die einen vollkommener als die anderen.[9]) Der Schluß ist unabweisbar: Dann kann die Vermehrung der Gnade durch gute Werke aller Art in nichts anderem bestehen als in der Intensivierung der übernatürlichen Geistigkeit.

Was ist die Verklärung des Körpers? Sie ist Erhebung in den Stand der Geistigkeit, Vergeistigung der Materie, soweit es möglich ist, ohne das innere Wesen der Materie zu zerstören. Nun bildet aber auch für den verklärten Körper die Seele das Lebensprinzip.[10]) Damit wird die Verklärung

[9]) Denzinger-Bannwart, Enchiridion [10], n. 693.

[10]) Vergl. S. Thomae, Suppl. q. 85 a 1: „... In corpore glorioso cognoscetur gloria animae sicut in vitro cognoscitur color corporis, quod continetur in vase vitreo."

unseres Körpers umso intensiver, umso strahlender sein, je mehr wir hier auf Erden die heiligmachende Gnade durch gute Werke vermehren. „Ein Stern unterscheidet sich vom anderen Stern durch Klarheit. So ist auch die Auferstehung der Toten" (1 Kr. 15, 41 f.).

Dem heiligen Geiste wird von der Offenbarung unsere Heiligung zugeschrieben. Wir wissen warum. Dem heiligen Geist ist nach dieser Darlegung auch die Größe der einstigen Verklärung unseres Körpers zuzuschreiben. Wenn manche Theologen schreiben, daß der Grad der Verklärung sich nach dem Maße des Glorienlichtes richtet, das die Seele durchleuchtet, um Gott mehr oder weniger klar zu schauen, so sagen sie dasselbe wie wir, denn das Maß des lumen gloriae hängt von dem Maße der vermehrten heiligmachenden Gnade ab. Nur läßt sich mit dem Glorienlichte kein Beweis konstruieren, weil wir es viel zu wenig kennen. Doch Wesen und Wirkungen der Gnade kennen wir viel besser.

Dieser letzte Gedanke weist uns auch auf den hohen Lebenswert des Dogmas von der Auferstehung. Wir sind die Herren unserer einstigen Verklärung. Jede Versuchung, die wir überwinden, jedes noch so kleine gute Werk, das wir verrichten, erhöht die Verklärung und vervollkommnet unser einstiges Gottschauen. Tausendmal seliger Osterglaube!

Die Kirche als corpus Christi mysticum.

Von Prof. Dr. Stohr, Mainz.

In einer Zeit, in der Tausende aus allen Völkern und Nationen nach Rom pilgern, dem Zentrum des katholischen Lebens, dürfte es angezeigt sein, die Stellung des Papstes, des Vaters der Christenheit, und den Begriff der Kirche näher zu untersuchen.

1.

Die Kirche als corpus Christi mysticum.

Kol. 1, 18—22 sagt der Völkerapostel: „Er ist das Haupt des Leibes, (das heißt) der Kirche. Ist er doch der Anfang, Erstgeborener von den Toten . . . Denn es gefiel Ihm . . . durch ihn alles wieder zu versöhnen . . . nach der Friedensstiftung durch das am Kreuze (vergossene) Blut durch ihn: sei es, was auf Erden, sei es, was im Himmel ist. Auch euch, die ihr entfremdet waret und (euch) feindlich (zeigtet) der Gesinnung nach durch die bösen Werke — jetzt hat er euch in seinem Fleischesleib durch den Tod versöhnt, um euch heilig und makellos und untadelhaft vor ihm hinzustellen."

Noch oft klingt diese Idee von der Kirche als Leib Christi, der selbst das Haupt ist, bei St. Paulus an. Eph. 4, 15 f. betont der Apostel die Würde des gottmenschlichen Hauptes, zu dem hin der Leib wachsen muß „zur eigenen Erbauung in Liebe". Eph. 5, 23 ff. wird ihm das Verhältnis des Hauptes Christus zu seinem Leib, der Kirche, zur Grundlage einer wunderbaren Ermahnung über das Verhältnis der Ehegatten zueinander, unter denen auch der Mann die Stellung des Hauptes hat.

Am ausführlichsten aber redet der geistsprühende Mann davon im 12. Kapitel des 1. Korintherbriefes, V. 12—27: „Wie nämlich der Leib einer ist und viele Glieder hat, alle Glieder des Leibes aber, obwohl sie viele sind, einen Leib bilden, so ist auch Christus. Denn auch in einem Geiste sind wir alle zu einem Leib getauft worden, gleichgültig, ob Juden oder Hellenen, oder Sklaven, oder Freie, und alle sind wir mit einem Geiste getränkt worden. Denn auch der Leib besteht nicht aus einem Gliede, sondern aus vielen. Wenn (nun) der Fuß sagen würde: weil ich nicht Hand bin, gehöre ich nicht zum Leibe — so gehört er trotzdem zum Leib. Und wenn das Ohr sagen würde, weil ich nicht Auge bin, gehöre ich nicht zum Leibe — so gehört es trotzdem zum Leib. Wenn der ganze Leib Auge wäre, wo bliebe dann das Gehör? Wenn der ganze Leib Gehör wäre, wo bliebe dann das Riechen? Nun aber hat Gott die Glieder dem Leibe eingefügt; ein jedes von ihnen ist so, wie er wollte. Wenn aber alles ein Glied wäre, wo wäre dann der Leib? So aber gibt es viele Glieder, aber (nur) einen Leib. — Das Auge kann nicht zur Hand sagen: Ich brauche dich nicht, oder hinwiederum der Kopf zu den Füßen: Ich brauche euch nicht. Nein, im Gegenteil, die Glieder am Leibe, welche als schwächere gelten, sind die notwendigeren, und die Glieder, die wir am Leibe für weniger ehrbar halten, die umgeben wir mit reichlicherer Ehre (indem wir sie bekleiden), und unsere unanständigen Glieder besitzen (infolge der Umhüllung) reichlicheren Anstand; unsere anständigen Glieder brauchen das nicht. Aber Gott hat den Leib so zusammengesetzt, daß er dem Zurückstehenden reichlichere Ehre gab, damit es keine Spaltung am Leibe gäbe, sondern die Glieder die gleiche Sorge für einander trügen. Und falls ein Glied leidet, leiden alle Glieder mit; falls ein Glied Ruhm erfährt, freuen sich alle Glieder mit.

Ihr aber seid Christi Leib, und als Teile (betrachtet seine) Glieder."

1. Wir sind vielleicht schnell bereit, in diesen Worten Pauli nur einen schönen Vergleich zu sehen nach der Art anderer Vergleiche, hinter denen nur ein Schein, nicht aber die Wirklichkeit der Wahrheit steht. Doch hieße es dem Ernst und der Würde des Apostelwortes Abtrag tun. Ihm ist die Christenheit wirklich etwas mehr als die Summe aller Christen; die Kirche gleicht nicht einem Sandhaufen, der tatsächlich nicht mehr an Wert und Sein darstellt als all die einzelnen Körnlein, die man da zusammengekehrt oder geschüttet hat. Die Kirche ist nach Paulus ein Lebewesen, das zwar auch Teile und Teilchen enthält, das aber doch weit mehr ist als diese Teile, nämlich ein Lebendiges, ein Einheitliches, ein Neues, das die Teile zu etwas ganz anderem macht, als eine Anzahl Fleischstücke oder Haare darstellen könnte.

2. Die Idee, daß Menschen zusammenwachsen können zu einem Leibe, oder vielmehr, daß Menschen, die auseinander herauswachsen wie aus einer Wurzel — trotz ihrer Selbständigkeit und (gewiß begrenzten) Unabhängigkeit — doch noch ein Ganzes bilden und als Lebenseinheit etwa wie ein Leib angesprochen werden können, war in früheren Zeiten viel lebendiger als heute. P. A. Mager O. S. B. weist darauf hin (Almanach des Theatinerverlags 1925, S. 55), daß die alten Völker sich als Stamm fühl-

ten, d. h. als „ein fortwährendes Herauswachsen aus dem Stammvater, ein Entfalten. Der Stamm ist der vollentfaltete Stammvater. Darum trägt der Stamm seinen Namen . . . Alle, die nicht zum Stamm gehörten, galten als Fremdkörper, als Feinde". — Ich darf auch auf die heute noch üblichen Stammbäume hinweisen. Sie fassen auch ein ganzes Geschlecht, dessen Glieder doch gar nicht mehr alle existieren, auf als die organische Einheit eines Baumes, aus dessen Wurzel sich Stamm und Zweige erheben. Und die wirklichkeitsfrohe Zeit des Mittelalters liebte es, solche Stammbäume als Bäume zu zeichnen, auf deren Zweigen die Sprossen der Familien saßen. (Stammbaum Christi!)

3. Wenn nun St. Paulus die Kirche Christi als Leib Jesu bezeichnet, nimmt er diese Vorstellung des Ganzen der Christusgläubigen *als organische Einheit* auf. Lassen Sie uns dies nach verschiedenen Gesichtspunkten betrachten.

Zunächst muß festgehalten werden, daß der leibliche Organismus etwas Höheres darstellt als das Material, aus dem er gestaltet ist. Sie können einen Menschenleib genau bestimmen nach allen Bestandteilen, die er enthält: soviel Atome Wasserstoff, soviel Sauerstoff, soviel Kalk, soviel Eiweiß, soviel Kohle usw. usw. Aber nehmen wir all diese Stoffe, legen sie zueinander! einen Menschenleib haben wir nicht. Selbst wenn äußerlich die Form und Gestalt des überaus kunstvollen Gebildes annähernd erreicht wäre. Um die Sache ganz drastisch vorzustellen: nehmen wir einen Menschenleib im letzten Stadium des Lebens und vergleichen wir ihn mit dem, was nach zehn Jahren noch im sorgfältig verschlossenen Sarge sich findet. Selbst wenn kein Stäubchen von all den Stoffen, die den Körper bildeten, verloren ging — welch ein Unterschied!

Organismus bedeutet — um ins Einzelne zu gehen — Leben, bedeutet Einheit, bedeutet Ordnung.

a) *Leben.* Wenn wir im Frühling hinausgehen in die eben erwachte Natur, das Auge ersättigen mit all den frohen Farben der Bäume und Blumen, das Ohr erquicken mit all den lieblichen Weisen der kleinen Sänger in Wald und Feld, in vollen Zügen einsaugen die duftdurchzogenen Lüfte, dann spüren wir den frischen Pulsschlag quellenden Lebens in der uns freundlich umschlingenden Welt. Mähen wir aber mit scharfer Sense Gras und Blümlein ab, fällen wir die Bäume des Waldes als Nutzholz, schießen wir die munteren Sänger draußen als Leckerbissen auf vornehmen Tafeln und legen diese traurige Beute zusammen — welch ein Gegensatz zum sonstigen Frühlingstag dieses Trümmerfeld des Todes! Und doch sind dieselben Stoffteilchen noch da wie im Stadium des Lebens, alles ist noch vorhanden, nur das Leben nicht mehr. Es schaudert uns ob des Unterschiedes, den des Lebens Flucht schuf.

Leben — die Mutter denkt an ihren Liebling zu Hause, der friedlich schlummernd im Bettchen liegt. Noch kann der Mund nicht lallen, noch das Händchen nichts halten, noch ist ein geistiger Verkehr nicht möglich, nur das erste Lächeln verrät der beglückten Mutter, daß hinter jenen Äuglein ein geistiges Etwas schlummert, das der Entfaltung harrt. Mit Schrecken denkt sie daran, daß schon manches so zarte Menschenblümlein vom Schnit-

ter Tod erfaßt wurde: einige ungeschickte Bewegungen haben zum Ersticken des hilflosen kleinen Engelchen geführt. Da liegt es nun: noch hat es Augen, noch Ohren, keines der Organe fehlt oder ist verletzt; nur Eines ist entflohen, das Leben und mit ihm sein Prinzip, das wir beim Menschen Seele zu nennen gewohnt sind. Die arme Mutter am Sarge ihres Lieblings kann uns erzählen vom Unterschied zwischen Leben und Tod! Leben ist vom Organismus nicht zu trennen; mit dem Augenblick des Todes hört die Berechtigung auf, von Organismus zu reden, weil jede Tätigkeit wegfällt, die ein Organ beschäftigen könnte. Mit dem Augenblick des Todes tritt darum der Zerfallsprozeß ein; der Zusammenhalt verliert seinen Sinn und darum sein Sein.

b) Einheit. Der Organismus ist ein geschlossener Kreis. Brich ein wichtiges Stück heraus, und das Ganze zerfällt. Der Steinhaufen auf der Straße hat kein inneres Einheitsgesetz. Nimm einen Stein weg, lege zwei neue dazu, du hast nichts Wesentliches verändert, ihm nichts Notwendiges entzogen, nichts Wichtiges geschenkt. Aber triff ein Lebewesen ins Herz, verletze ihm die Lunge — das Ganze stirbt ab, weil hier ein Ganzes besteht, nicht nur ein äußerlich zusammengefügter Haufe. Trenne ein Glied ab; es stirbt auch, weil es aus dem Kreislauf des Lebens herausgenommen ist.

c) Ordnung. Sie ist der Einheit Krone. Die Teile der organischen Einheit stehen zueinander in sinnvoller Beziehung. Ein Organ arbeitet für das andere: der Mund für den Magen, der Magen für Herz und Glieder. Die neuen Stoffe, die bei der Nahrungsaufnahme dem Körper zugeführt werden, finden ihre besondere Stelle; Unbrauchbares und Überflüssiges wird wieder ausgeschieden; alles nach genauen Gesetzen, denen der Organismus still gehorcht, ohne sie zu kennen. Eine heilige Ordnung durchwaltet das Ganze. Ihr Gesetz ist das Wohl des Ganzen. Durch sie werden die Glieder bewahrt vor selbstsüchtiger Bevorzugung des eigenen Interesses. Das Wesensgesetz des Organismus ist dienende Liebe, nicht egoistischer Trieb.

4. Wenn wir nun die Kirche unter diesen Gesichtspunkten als geheimnisvollen Leib Christi betrachten, so ergibt sich vor allem, daß sie mehr ist als die Summe der Gläubigen. Man kann also nicht die Kirche auffassen als das, was herauskommt, wenn ich alle Gläubigen der Welt nebeneinander stelle. Sie könnte nicht dadurch entstehen, daß alle Christgläubigen sich zu einem Verein zusammenschlössen. Nein, die Kirche ist etwas mehr als die Summe aller Gläubigen, wenn sie auch nicht neben den Gläubigen stehen kann.

a) Ein geistreicher Theologe hat gesagt: die Kirche ist vor den Gläubigen. Es gab eine Kirche, ehe es Gläubige gab. (Adam, Wesen des Katholizismus S. 31 f.) Um das zu verstehen, knüpfen wir an eines der genannten Paulusworte an. Christus wird da genannt der Anfang. Mit seinem Erscheinen in der Welt war die Kirche da, d. h. war der Organismus da, der in seinem langsamen Wachstum sich zur Kirche ausgestaltete. Christus das Haupt, zog zuerst die Apostel, dann Jünger und Gläubige an sich und fügte sie als Glieder sich an: so entstand der ganze Leib in der Größe, wie

wir ihn jetzt vor uns sehen. Der Leib Christi also vor seinen Gliedern; die Kirche vor den Christen; die Christen erst durch die Kirche.

b) Als Leib Christi beherrscht die Kirche Christi Leben, das sie durchfließt. Dieses Leben ist etwas viel Herrlicheres als das Erdenleben, dessen sich unser Leib erfreut. Es ist das Leben Christi, in dessen Kreislauf wir treten mit der Eingliederung in die Kirche. Wir werden dadurch göttlichen Geschlechts, wirklich Teile an Christus. Das Prinzip dieses Lebens aber, die Seele, die diesen Leib durchwaltet, ist derselbe Heilige Geist, der auch Maria überschatten mußte, als sein irdischer Leib gebildet ward. Deshalb betont auch der Heiland so sehr des Heiligen Geistes Mitarbeit bei jenem Sakrament, das uns dem göttlichen Leibe einfügt, beim Taufsakrament: „Wenn einer nicht wiedergeboren ist aus dem Wasser und dem Heiligen Geiste, kann er nicht eingehen ins Reich Gottes." Jo. 3, 5. Und St. Paulus betont: „Ihr seid . . . im Geiste, wenn anders der Geist Gottes in euch wohnt. Wenn aber einer Christi Geist nicht hat, so gehört dieser nicht an. . . . Denn alle, die durch den Geist Gottes geführt werden, sind Söhne Gottes." Röm. 8, 9. 14.

c) Leben aber ist etwas Einheitliches, wie wir gesehen haben. Kein Wunder auch, denn ein Herz treibt das eine Blut durch die Adern; ein Haupt ist Sitz der einen Nervenzentrale; eine Seele belebt das Ganze. Drum kann sich St. Paulus darauf berufen, daß die, die in einem Geiste zu einem Leib getauft wurden, trotz aller sonstigen Unterschiede eine strenge, geschlossene Einheit bilden. Darum ist es gleichgültig, ob sie vorher waren „Juden, oder Hellenen, oder Sklaven, oder Freie". 1. Kor. 12, 13. (s. oben!) An anderen Stellen fügt er noch weitere Gegensätze hinzu, die in der alten Welt schmerzhaft empfunden wurden: „Da gibt es nicht Griechen und Juden, Beschnittene und Unbeschnittene, Barbaren, Skythen, Sklaven, Freie, sondern Christus ist alles und in allen." Die schärfsten Gegensätze, die den einen zum Geehrten, den anderen zum Ausbund der Verachtung machten, die den einen zur verkäuflichen Sache herabdrückten, der der andere (Eigentümer) straflos das Lebenslicht ausblasen konnte wie einem seiner Haustiere, all diese Gegensätze bestehen jetzt nicht mehr, denn durch die Eingliederung in Christi Leib sind alle geworden zu seinen Gliedern, d. h. zu unendlich wertvollen Gebilden; eines dem anderen gleichwertig, denn in allen lebt der eine Christus, der Einzige, der überhaupt noch einen Wert repräsentiert, neben dem alles Andere als wertlos verschwindet.

d) Organische Einheit ist nicht schematisch, sondern geordnet. Steine, die ganz gleich sind, kann man zierlich aufeinander legen, sodaß jeder Stein in dem Aufbau den gleichen Raum erfüllt. Und doch sind sie in ihrer Lage nicht ganz gleich. Die an den Ecken oder die obenauf liegen, sind stärker betont, bevorzugt. Noch viel weniger ist die Ordnung im Organismus eine schematische, rein zahlenmäßige. Um bei den Ausdrücken des hl. Paulus zu bleiben: Fuß ist nicht Hand, Ohr ist nicht Auge, Gehör nicht Riechen. Wenn alle Glieder denselben Dienst hätten, „wenn alles ein Glied wäre, wo wäre dann der Leib?" übersetzen wir das aus der Bildsprache in die Wirklichkeit! Am Leib Christi hat jedes Glied seinen

besonderen Dienst. Es herrscht nicht die mechanische Gleichheit, wie sie das Ideal liberal-sozialistischer Theoretiker ist. Es gibt Priester und Laien, es gibt Vorgesetzte und Untergebene, so und anders Begnadete; es gibt Unterschiede, Abstufungen verschiedener Stände und Berufe. Trotzdem hat kein Christ das Recht sich den andern gegenüber zurückgesetzt zu fühlen. Es kann nicht jeder dasselbe sein wollen, sonst hätten wir Einerleiheit, aber nicht organische Gliederung. Und es kann keiner des anderen entbehren und meinen, er komme allein für sich aus, sowenig Hand oder Fuß oder Kopf allein auskommen.

Nein, den ganzen Leib durchherrscht das große Gesetz der Liebe; jene Liebe, die jedem das Seine, aber nicht das Gleiche will und gönnt, die jeden an seinem, aber nicht am gleichen Platz und Dienste sehen will. Ja, der hl. Paulus führt uns noch tiefer in dies Geheimnis der Liebe ein. Die schwächeren Glieder, der Apostel denkt an die edleren inneren Organe, sind besonders notwendig; und die Glieder, die als weniger ehrbar gelten — hier ist zu denken an die Schamteile — umgeben wir mit reichlicherer Ehre, bevorzugen sie vor den anderen, indem wir sie bekleiden, was anderen, vornehmeren nicht zuteil wird. Und noch ein feiner Zug: wenn ein Glied leidet, leiden alle mit; erfährt eines Ruhm oder fühlt sich eines besonders wohl, dann alle anderen auch; sie nehmen teil an dieser Freude. Gegensatz zum Egoismus!

So herrscht also auch am Leibe Christi das Gesetz herzlichster, brüderlichster, selbstlosester Liebe. Kein Wunder auch, denn alle Glieder sind zur Lebenseinheit verbunden, auf Gedeih und Verderb mit einander vereint, das lenkende Haupt ist der in Liebe sich opfernde Christus, die belebende Seele der Geist der Liebe, der Heilige Geist. Was könnte da Anderes herrschen als Liebe: einer für alle und alle für einen! „Die Liebe Gottes ist ausgegossen in unsere Herzen durch den Hl. Geist, der uns gegeben ist." (Röm. 5, 5.)

Zur Erhaltung dieses Liebesgeistes speist uns Gott mit einem wunderbaren Brote, das die Vereinigung mit Christus zugleich andeutet und bewirkt. Man hat beobachtet, daß heidnische Mysterien die Zeremonie des Essens heiliger Speisen oder der Bekleidung mit hl. Gewändern kannten. Das sollte die mystische Einswerdung des Gläubigen mit seinem Schutzgott andeuten. Vergeblicher Versuch! Aber wir haben in Wirklichkeit ein Genießen unseres Gottes, ein Hineinwachsen in den Lebensorganismus Jesu, und zugleich ein Zusammenwachsen mit den Brüdern, den anderen Gliedern dieses Leibes. (Gleichnis von Weinstock und Rebe.) Der tiefe Gedanke kommt in der hl. Liturgie oft zum Ausdruck. Schon die apostolische Gemeinde betete; „wie dies Brot auf den Bergen zerstreut war und zusammengebracht wurde, so möge Deine Gemeinde von den Enden der Erde zusammengebracht werden in Dein Reich". Didache Kap. 9, 4. Gedenke, o Herr, Deiner Gemeinde, daß Du sie erlöst von allem Übel und sie vollkommen machst in Deiner Liebe. (Ebd. 10, 5.)

Daher konnte der hl. Thomas mit Recht die eigentliche Wirkung dieses hl. Sakramentes in die Einheit des myst. Leibes Christi legen.

II

Der Papſt als Haupt dieſes Leibes.

Wenn ſo alle Glieder, jedes in ſeiner Weiſe und an ſeinem Platze im Dienſte zärtlichſter einender und belebender Liebe ſtehen, dann ganz beſonders jenes Glied, das im Ganzen eine ſtark leitende Bedeutung hat, das Haupt. Ich meine nun nicht das gottmenſchliche Haupt der Kirche, ſondern ſeinen ſichtbaren Stellvertreter, den römiſchen Papſt.

1. Schon rein äußerlich geſehen, ſteht er im Dienſte der Einheit. Das gemeinſame Oberhaupt gibt der katholiſchen Kirche eine Feſtigkeit und Geſchloſſenheit, die jede andere religiöſe Gemeinſchaft ſchmerzlich entbehrt. Nehmt aus der Familie die Eltern weg, und es ſchwindet das Band der Einheit, es zerfällt die Gemeinſchaft, die Geſchwiſter werden ſich ſeltener ſehen, es erkaltet die Liebe. Der Papſt iſt in der Kirche die liebedurchwaltete Heimſtätte jedes Gläubigen; und wer einmal das Jubeln von Gliedern der verſchiedenſten Nationen vor dem gemeinſamen Vater geſehen hat, weiß, daß der Papſt im Dienſte einender Liebe ſteht.

2. Das Amt, deſſen er waltet, iſt aber noch in einem anderen Sinne ein Amt der Liebe. Er hat mehr als irgend ein anderer in der Kirche wahr zu machen das Wort Jeſu: „Der Größte unter euch ſoll ſich halten wie der Jüngſte und wer an der Spitze ſteht, wie der, der Dienſte tut.“ Lukas 22, 26. Die höhere Stellung bedeutet größere Sorge für die anderen, bedeutet ein höheres Maß von dienender Liebe. Drum fragte der Heiland den Petrus vor der Übertragung des Oberhirtenamtes dreimal nach ſeiner Liebe; ja er forderte von ihm größere Liebe als von den anderen; darum nennen ſich die Päpſte Diener der Diener oder, noch kräftiger und treffender überſetzt: Knechte der Knechte Gottes. Und unſer Hl. Vater erklärt in ſeinem erſten Rundſchreiben: „Die Vorſitzenden ſind nichts Anderes als Diener des gemeinen Wohles, Diener der Diener Gottes, vor allem der Schwachen und Bedürftigen, gemäß dem Beiſpiele des Herrn.“ Der hl. Auguſtin hat dieſen Gedanken in die Form gekleidet: „praesunt, non ut praesint, sed ut prosint“. Und ein moderner Theologe ſchreibt: „Der Träger der Tiara hat das Felſenamt nicht für ſich, ſondern für ſeine Brüder. . . . Wehe dem Pontifex, der ſeinen Primat der Liebe zu perſönlichen Zwecken, zur Befriedigung perſönlicher Herrſchſucht oder Habſucht oder anderer Leidenſchaften mißbrauchte! Er verſündigt ſich am σῶμα τοῦ Χριστοῦ, er vergewaltigt Jeſus. Er ſteht unter dem Gericht wie kein anderes Glied des Leibes Chriſti.“ (Adam, Weſen des Kath. 38.)

3. Darum wird der Papſt auch ſo oft direkt zum Herold der Liebe, zum Ankläger des Egoismus. Wir alle fühlen, wie die Welt um uns her mit dem Abfall von Chriſtus auch abfällt vom Geiſt der Liebe, der ſeinen hl. Leib beſeelt. Wir ſpüren es, wie der widerchriſtliche Egoismus kecker ſein Haupt erhebt und ſich überall zur Geltung bringt. Innerhalb der Völker beobachten wir ein ſchroffes Auseinanderplatzen der Standes- oder Klaſſengegenſätze, das nur gründen kann in einem ſtärkeren Hervortreten der egoiſtiſchen Intereſſen. Zwiſchen den Völkern beſtehen heute ſtärkere Spannungen als vor dem Kriege; und

diese gründen auf dem Egoismus der Völker (sacro), auf der größeren Verliebtheit in die eigene Art und in rücksichtsloserem Durchsetzen der eigenen Interessen. Man nennt es schön Nationalismus. Gegen beide Entartungen richten sich hervorragende Kundgebungen der Päpste, die sie im Namen der christlichen Liebe an die Glieder des mystischen Leibes Christi richten.

a) Das Panier christlicher Liebe innerhalb der Völker richtet hoch auf das großartige Rundschreiben Leos XIII. über die Arbeiterfrage, worin er namentlich die staatliche Hilfe für die schwerste innere Not moderner Zeiten zum Einsatz bringen wollte. Aber er sagt dabei auch Worte, die für das Verhältnis aller Stände und Klassen zueinander hochbedeutsam sind. „Ein Grundfehler in der Behandlung der sozialen Frage ist, daß man die Sache so darstellt, als sei ein Stand von Natur dem anderen feindlich, gleich als habe die Natur die Reichen und die Proletarier in scharfen Zweikampf einander gegenübergestellt, um sich zu zerfleischen. Das widerstreitet so sehr jeder Vernunft und der Wahrheit, daß vielmehr das Gegenteil wahr ist: sowie im menschlichen Körper bei aller Verschiedenheit der Glieder im wechselseitigen Verhältnis Einklang und Gleichmaß vorhanden ist, so hat die Natur auch gewollt, daß im Körper der Gesellschaft jene beiden Klassen in einträchtiger Beziehung zueinander stehen und ein gewisses Gleichgewicht hervorrufen. Die eine hat die andere durchaus notwendig. Das Kapital ist auf die Arbeit angewiesen; und die Arbeit auf das Kapital. Eintracht ist überall die unerläßliche Vorbedingung von Schönheit und Ordnung; dagegen muß fortgesetzter Kampf Verwilderung und Verwirrung erzeugen." (Ausg. Herder S. 27/9.) Und nun geht der große Papst zur Aufzählung der Heilmittel über, die die Kirche diesen Übeln gegenüber im einzelnen zur Verfügung stellen kann: sie schärft Arbeitern und Arbeitsherrn ihre Gerechtigkeitspflichten ein: treue Arbeit und gerechten Lohn, weder Pflichtversäumnis noch Ausbeutung! Darüber hinaus mildert die Kirche die Gegensätze von Besitz und Armut, indem sie vor der Vergaffung ins Erdengut als in die einzige Seligkeit warnt und die soziale Hypothek des Besitzes stark betont: aller Überfluß muß nach dem hl. Thomas als gemeinsames Gut betrachtet und behandelt werden. (S. 35.) Auf der anderen Seite zeigt sie am Beispiel des göttlichen Heilandes, daß Armut vor Gott und damit in Wahrheit kein Makel ist, ja des Weltheilandes Seligpreisung verdiente (37). So kommt bei Beachtung der christlichen Moral nicht nur versöhnliche Stimmung zwischen den Ständen zur Herrschaft, sondern geradezu brüderliche Liebe: ein gemeinsamer Vater im Himmel, ein gemeinsames Ziel: der himmlische Lohn (39).

Sind das nicht wahrhaft goldene Worte? Nicht nur passend auf die beiden genannten Stände, sondern für alle, auch für die heute schärfer werdenden Gegensätze zwischen Stadt und Land, zwischen Beamten und freien Berufen! Muß da nicht auch der Grundsatz gelten: einer bedarf des anderen? Beständiges Streiten kann nur Verwilderung und Verwirrung stiften, ja schließlich das ganze Staats- und Gesellschaftswesen an den Rand des Abgrundes drängen! Sind es nicht die alten und ewig neuen

Ideen vom geheimnisvollen Leib Christi, die die Stände als Glieder eines Organismus begreifen lassen und der öden Gleichmacherei wehren, dem egoistischen Schielen nach kleinen Vorteilen des anderen Standes, woraus dann Unzufriedenheit und Kampfgelüst wuchern! Klingen nicht durch die Worte des gelehrten Papstes hindurch die einfachen Ideen des Völkerapostels: „Wenn nun der Fuß sagen würde, weil ich nicht Hand bin, gehöre ich nicht zum Leibe (und kündige ich den Dienst auf), so gehört er trotzdem zum Leibe. Und wenn das Ohr sagen würde: weil ich nicht Auge bin, gehöre ich nicht zum Leibe (und weigere den Dienst) — so gehört es trotzdem zum Leibe. Wenn der ganze Leib Auge wäre, wo bliebe dann das Gehör? . . . wo bliebe dann das Riechen? . . . wo wäre dann der Leib?" Ernst schärft der Papst die Pflicht ein, diese Liebe zu predigen. Mögen alle Geistlichen ihre volle Kraft und allen Eifer der großen Aufgabe widmen, unter Eurer Führung und nach Eurem Beispiele, Ehrwürdige Brüder, unermüdlich die Grundsätze des hl. Evangeliums allen Ständen vorhalten und einschärfen, mit allen ihnen zu Gebote stehenden Mitteln an der Wohlfahrt des Volkes arbeiten, vor allem aber die Liebe, aller Tugenden Herrin und Königin, in sich bewahren und in anderen, Hohen wie Niedren, anfachen. Das ersehnte Heil ist ja insbesondere von dem Sichausgießen der Liebe zu erwarten, jener christlichen Liebe, die aller christlichen Liebe kurze Zusammenfassung ist, die immer bereit, sich für des Nächsten Heil zu opfern, das heilkräftigste Gegengift gegen den Hochmut und Egoismus der Welt ist, und deren göttliches Bild und Walten der Apostel Paulus mit den Worten gezeichnet hat: „Die Liebe ist geduldig, sie ist gütig; sie sucht nicht den eigenen Vorteil; sie duldet alles, sie trägt alles." 1 Kor. 13, 4—7. (1 c. S. 83/5.)

b) Wenn wir das Wirken der Päpste zum Frieden und liebevollen Verständnis *der Völker untereinander* ins Auge fassen, dann bieten uns gerade die letzten Jahre so unendlich viel Material, daß es schwer wird, das Wesentliche herauszuheben, ohne wirklich Wertvolles auszulassen.

Noch am 2. August 1914, als eben die Kriegsflamme zum erstenmal emporschlug, wandte sich der greise Pius X. in rührenden, seine ganze Trostlosigkeit enthüllenden Worten an den ganzen katholischen Erdkreis: alle möchten das Herz Gottes *bestürmen*, „damit der barmherzige Gott, gleichsam überwältigt durch das fromme Flehen, die unheilvolle Kriegsfackel recht bald auslösche" (Struker, Die Kundgebungen Benedikts XV. zum Weltfrieden, S. 113).

Was soll man von Benedikt XV. sagen, dessen ganzes Pontifikat im Zeichen der Völkerversöhnung und des Friedens stand? Kaum gewählt, schickt er schon am 8. September einen Brief in alle Welt; ausdrücklich anknüpfend an den letzten Schmerzensruf seines hl. Vorgängers, ruft er seine ganze glühende Friedensliebe hinein in die Herzen seiner Kinder. Und in dem großen Rundschreiben, das er, alter Gewohnheit gemäß, bald nach seiner Erhebung an die Bischöfe der ganzen Welt sandte, am 1. November führt er nicht nur die Wirren der Kriegszeit zurück auf die vier Hauptwurzeln: „Mangel an wohlwollender Liebe in den Beziehungen der Menschen unter-

einander, Mißachtung der Autorität, ungerechten Kampf der Stände und Klassen und gieriges Verlangen nach den wandelbaren und hinfälligen Gütern, als ob es keine anderen und zwar viel bessere gäbe, die dem Menschen zum Erwerb angeboten sind" (1 c. 11), sondern erhebt er wieder erschütternde Klage über die Kriegsnöten und -greuel und wendet sich schließlich an „die seligste Jungfrau, die den Friedensfürsten geboren hat, sich barmherzig zu uns zu neigen" (S. 28).

Und nun jagen sich die Kundgebungen des Papstes zum Frieden nur so: bald ein großer Gebetstag, bald ein Unternehmen zur Erleichterung des Loses der Kriegsgefangenen und Verwundeten, bald eine Aufforderung an die Staatslenker, den Gedanken diplomatischen Ausgleiches der Gewalt der Waffen vorzuziehen. Wir erinnern uns ja noch alle, welch eine hervorragende Tat sein Friedensplan vom 1. August 1917 war, wo er nach drei Jahren Blutvergießens feierlich anhub: „Wir erheben von neuem den Ruf nach Frieden und erneuern den dringenden Appell an die, in deren Hände die Schicksale der Nationen liegen, Wir, die wir in keiner Weise von einem politischen Sonderstandpunkte aus die Dinge sehen, die wir uns von den Einflüsterungen und Interessen keiner der kriegführenden Parteien beeinflußen lassen, sondern allein getrieben werden von dem Gefühl unserer erhabenen Pflicht als gemeinsamer Vater der Gläubigen, von dem Flehen unserer Kinder, die um unsere Vermittlung und unser friedenstiftendes Wort bitten, ja von der Stimme der Menschlichkeit und Vernunft" (74 f.).

Er packte die Frage da an, wo sie allein zu lösen war; er ließ uns jahrelang beten: „Pflanze in die Herzen der Menschen Gedanken des Friedens!"; und er war nach dem offiziellen Friedensschluß nicht zufrieden, weil die innere Abrüstung nicht erfolgt war, die allein der äußeren Waffenruhe den Charakter wahren Friedens geben kann. Am Pfingstfest 1920 gab er diesen Gedanken mutig Ausdruck in einer apostolischen Enzyklika. Er bedauert lebhaft, daß nach Unterzeichnung der Friedensurkunden noch geblieben sind „die Wurzeln der alten Feindschaft", und macht aufmerksam auf das christliche Gesetz, das nicht nur die Liebe zum Grundprinzip des Lebens macht, sondern auch speziell die Feindesliebe, die Verzeihung früheren Unrechts, ja sogar die Wohltätigkeit gegen den früheren, jetzt Not leidenden Feind fordert. Er fühlt sich als Nachfolger Jesu, des barmherzigen Samaritans, der todkranken Menschheit gegenüber. „Dies Werk und Amt betrachtet die Kirche als ihr Vorrecht, die Jesu Christi Geist als Erbin bewahrt!" Nicht bloß an die Priester, „die Diener christlichen Friedens", wendet er sich, sondern vor allem auch an die Schriftsteller und Journalisten und macht sie auf ihren Beruf der Versöhnung aufmerksam. Schließlich zitiert er das Wort des hl. Augustinus, der zur Kirche sagt: „Du vereinst Mitbürger und Völker untereinander, ja alle Menschen, eingedenk der ersten Eltern, nicht nur zur Geselligkeit, sondern zu einer Art Brüderlichkeit" (Acta Apost. Sedis 1920, 210—7).

Hatte er es wohl verdient, daß von den vier Inschriften, die seinen Katafalk zierten, zwei seinem Liebeswirken geweiht waren? Die eine

pries ihn als den Mahner zum christlichen Frieden, der den größten aller Kriegsbrände vergebens zu löschen versuchte, aber doch mit Erfolg seine Greuel zu lindern auf alle Weise verstand. Die andere erhob seine Liebestätigkeit, die ein Ausfluß väterlichen Mitleids war und ein sprechender Ausdruck der Liebe Jesu. (Acta 1922, 66f.)

Ihm folgte unser jetzt glorreich regierender Papst Pius XI., dessen Name schon Güte und Milde haucht. Kaum ist das Konklave zu Ende, da tritt er zum Segen heraus auf den äußeren Balkon der St. Peterskirche, was seit 1870 kein Papst mehr getan, und läßt als Sinn dieser Segensspendung Urbi et Orbi verkünden: alle Städte und Völker der Erde sollen eingeschlossen sein in diesen Segen, der zu allen tragen soll die Kunde und das Vorzeichen jener allgemeinen Befriedigung, die alle so sehnlichst erhoffen. 1. c. 94/5.)

Zu Weihnachten richtet er seine erste große Botschaft an die Welt und erklärt in den ersten Zeilen, daß er seinen Thron auffaßt als veritatis cathedra et caritatis, als Lehrstuhl der Wahrheit und Liebe. Dies sein Schreiben ist gedacht als zärtliche Ansprache an seine Kinder (per amantissimas litteras universos alloqui; 1. c. 673). Es entfaltet als Programm seiner Regierung: den Frieden Christi durch die Herrschaft Christi. Unter Friede versteht er die Wiederversöhnung der Gemüter, nicht nur das Einstellen der Feindseligkeiten (an Kardinal Gasparri; Acta 1922 S. 265); jene Ruhe, die der fruchtbare Schoß emsiger Schaffensfreude ist (Ubi arcano, S. 676). Der Feind dieses Friedens ist zur Zeit noch der Kriegsgeist, die Proklamierung des Rechts der Gewalt, das Eingestelltsein auf die Erringung der Güter dieser Erde, die infolge ihrer Beschränktheit umso kleiner werden, je mehr Menschen verlangend die Hände danach ausstrecken. Dieser Begehrlichkeit gesellt sich als Bundesgenosse eine überspannte Vaterlandsliebe, der übertriebene Nationalismus. (1. c. 677—82.)

Wie diese Zersetzung nur möglich war durch den Abfall von Christus, ohne den wir nichts tun können, nach seinem eigenen Wort (683), so ist die Heilung nur möglich durch Rückkehr zur Herrschaft Christi: der Friede Christi soll wieder frohlocken in unseren Herzen, Col. 3, 15. Dabei betont der Papst auf das Nachdrücklichste, daß seine Basis nicht sein könne eine eisenharte Gerechtigkeit, sondern daß diese gemildert sein müsse durch ebensogroße Liebe. Schon der hl. Thomas hat den Frieden als eine Folge der Liebe betrachtet, und darum im System der Tugenden ihr und nicht der Gerechtigkeit zugeordnet (2. 2. q. 29. art. 3 ad 3). Diese Forderung hält die Kirche nicht nur den Einzelnen, sondern auch der ganzen Gesellschaft vor (685—9).

Je mehr Christi Gesetz wieder zur Geltung, d. h. zur Herrschaft kommt, desto fester wird der Friede gegründet, desto reicher entfaltet. Und so stellt sich das Programm Pius' XI. dar als Zusammenfassung und Fortsetzung des Lebenswerkes der beiden letzten Päpste: des Friedenswerkes Benedikts XV. und der Erneuerung der Welt in Christus, die der zehnte Pius erstrebte. Nach dem, was wir oben über die hl. Eucharistie gehört, wird

es uns nicht wundern, wenn der Papst als bestes Mittel zur Verwirklichung der Herrschaft Christi das allerheiligste Sakrament ansieht, wie er in der ergreifenden Ansprache im Belvederehof des Vatikans bei Eröffnung des Eucharistischen Kongresses erklärte.

Diese Wahrheiten dürfen keine theoretischen Untersuchungen für uns Christen bleiben; sie haben eine eminent praktische Bedeutung: sie zeigen uns Kirche und Papst auf der vollen Mittagshöhe unserer Zeit: als die gottbegnadeten Ärzte unserer Übel und Wunden. Die hehre Wahrheit von der Kirche als Leib Christi, als Einheits- und Friedensmacht nach innen und außen kann gar nicht genug erfaßt werden. Machen wir Ernst damit, in jedem Mitmenschen den Bruder zu sehen, dann hat die Scheelsucht der Stände ein Ende, dann mildern sich die Klassengegensätze, dann schließt sich langsam die Kluft zwischen den ehemaligen Kriegsgegnern. Fern von charakterlosem und vaterlandslosem Pazifismus, aber ebenso fern von fanatischer Verliebtheit in die eigene Nation wird die christliche Liebe die goldene Brücke schlagen zum Frieden Christi im ganzen Reiche Christi."

Unterschied der Katechese nach dem neuen Katechismus und der früheren Katechese

Von Pfarrer Hilterscheid, Thörnich.

Wenn in dem Thema von dem neuen Katechismus die Rede ist, so ist damit der neue Einheitskatechismus in Verbindung mit dem im Auftrage der Fuldaer Bischofskonferenz herausgegebenen Lehrplan gemeint. Katechismus und Lehrplan bilden eine Einheit, wobei der Lehrplan nicht minder wichtig ist wie der Katechismus. Dazu kommen die schon im Lehrplan angekündigten Erläuterungen des Lehrplans. Es handelt sich in diesen, wie das Vorwort sagt, darum, „den Geist des Lehrplans in das rechte Licht zu stellen und die von Gott berufenen Lehrer und Erzieher der Kinder des Volkes dafür zu interessieren".

Der neue Katechismus unterscheidet sich in mancher Beziehung von dem alten, und so ergibt sich auch für die Katechese ein mannigfacher Unterschied.

Der alte Katechismus enthielt 692 Fragen, der neue nur 286. Dadurch wird nicht nur die Gedächtnisarbeit der Schüler sehr vereinfacht, sondern für den Katecheten wird die Auffindung einer methodischen Einheit für die einzelnen Katechesen sehr erleichtert, und es wird möglich, daß sich der Umfang des Unterrichtsstoffes in mäßigen Grenzen hält. Im neuen Katechismus sind eine Menge abstrakter Begriffe und die entsprechenden Definitionen in Wegfall gekommen, dafür sind konkrete Moral-Imperative eingesetzt. Dadurch wird der Katechet mit Gewalt dazu hingedrängt, sehr oft anstelle der texterklärenden Methode, die so häufig ins Leere baute, weil es in der Seele des Kindes an dem erforderlichen Fundament fehlte,

die textentwickelnde Methode zu setzen. Jedoch soll dieses und noch manches andere hier nicht näher zur Behandlung kommen, vielmehr soll auf einen Punkt hingewiesen werden, welcher geeignet ist, nicht nur eine fundamentale Änderung der katechetischen Behandlung des religiösen Lehrstoffes, sondern auch vor allem einen wirksameren Einfluß auf das ganze Leben des Kindes herbeizuführen.

An dieser Stelle muß zunächst das Ziel des katholischen Religionsunterrichtes klargestellt werden. „Als Aufgabe der Katechese wird von alters her bezeichnet: a) Unterricht in der christlichen Lehre und b) Erziehung zu christlicher Gesinnung und christlichem Leben." (Gatterer-Krus, Katechetik S. 4.) „Schon in der ersten christlichen Zeit waren die katechetischen Vorträge von Gebet, Fasten, Exerzitien und anderen Übungen begleitet, die darauf hinzielten, im Verein mit dem verkündeten Lehrwort das Herz zu bilden, den Charakter christlich zu gestalten .... Daß in neueren Zeiten diese weitere Bedeutung der Katechese fast ganz in Vergessenheit geriet, war ein großer Fehler" (l. c.). Hirscher, einer der großen Vorkämpfer für die Reform der Katechese, schrieb 1863: „Unser Unterricht soll nicht bloß lehren, sondern zugleich erziehen. Die Glaubenswahrheiten müssen daher immer dem Herzen und Willen zugeführt werden. — Wer dem Kopfe Glaubens- und Sittenlehre beigebracht, hat wenig getan, wenn er den Lehrling dabei nicht zugleich in eine Verfassung gesetzt hat, daß er Willen und Lust empfindet, die Wahrheiten zu glauben und die Gebote zu halten" (Hirscher, Besorgnisse hinsichtlich der Zweckmäßigkeit des Religionsunterrichtes 62 [Gatt. 240]). Der 1887 gegründete Münchener Katechetenverein wurde der Herd für die Neubelebung der Katechese. Seitdem ist in Katechetik und katechetischen Handbüchern (z. B. Stieglitz, Nist, Schubert, Pichler, Schroeder) außerordentlich viel für die Verbesserung der Katechese geschehen. Diese Literatur erhielt eine große Verbreitung, die Seelsorgsgeistlichen zeigten dafür viel Interesse und bemühten sich in weitem Umfang, diesen Reformen gerecht zu werden. Allein die erhofften Erfolge blieben meistens aus. Das erstrebte Ziel wurde gewöhnlich nicht oder nur sehr mangelhaft erreicht. Es standen und stehen ja soviele Hindernisse der Erreichung des Zieles im Wege. Früher gab es Zeiten, wo das Elternhaus, das öffentliche Leben, die Volkssitte und der ganze Schulbetrieb einen mächtigen erziehlichen Einfluß auf das Kind ausübten. Schon lange vor dem Krieg und heute noch mehr findet der Seelsorger von dieser Seite immer weniger Stütze und die wenigen Unterrichtsstunden waren nicht imstande, dieses Manko zu paralysieren. Außer der Religionsstunde tritt dem Kinde auf der Straße, im Elternhaus, im Verkehr mit Erwachsenen und Kindern eine ganz andere Gedankenwelt entgegen, und wenn das Kind nun auch wirklich in der Religionsstunde den Gegenstand der Behandlung mit seinem Verstande erfaßt hat und sein Herz von der Größe, der Schönheit und dem Werte desselben warm geworden ist und gute Vorsätze herangereift sind, bald verflüchtigen dieselben sich wieder in dem ganz anders gearteten Milieu seiner täglichen Umgebung. Der Katechet wußte bisher nicht, mit welchen Mitteln er diese Hindernisse überwinden könnte, und wenn man ihm auch jeden Tag eine Religionsstunde im Stundenplan

zur Verfügung gestellt hätte, auch davon würde ein durchschlagender Erfolg kaum zu erwarten gewesen sein.

Da kommt der neue Lehrplan mit dem neuen Katechismus und spricht das erlösende Wort, welches wie eine Offenbarung anmutet. Im Ziel hat sich nichts geändert. Aber ein neues Mittel wird uns geboten. Wenn wir Katecheten verstehen, dieses Mittel anzuwenden, so dürfen wir trotz aller Hindernisse, die auch fernerhin bestehen bleiben, hoffen, das große Ziel zu erreichen, „daß die Kinder beim Austritt aus der Schule fähig und gewillt sind, als Glieder der katholischen Kirche ihr Leben nach der Lehre und nach dem Vorbild Jesu Christi zu gestalten" (Lehrplan II. S. 2). Dieses große Mittel ist die Schaffung einer katholischen Mentalität bei dem Kinde. „Der Lehrplan ist ganz auf die Erzeugung einer katholischen Mentalität angelegt" (Erläuterungen S. 14). In den Dienst dieser Aufgabe soll während der ganzen Schulzeit jede Religionsstunde gestellt werden.

Was ist nun Mentalität oder Geisteshaltung, wie wirkt sie? „Sie wirkt wie eine zweite Natur, wie eine Art Instinkt, der sich spontan betätigt, ohne lange zu überlegen. Sie ist eine gewaltige Triebkraft im Zustand der Ruhe, die aber ständig in Bereitschaft ist, in Tätigkeit überzugehen und Kräfte in Bewegung zu setzen" (Erläuterungen S. 11). „Es ist ein kleiner Kreis von wenigen Gedanken und Vorstellungen, die sich um einen Mittelpunkt, um einen Hauptgedanken gruppieren; und dieser Hauptgedanke enthält den Gesichtspunkt, unter dem der Mensch alles betrachtet, was ihm entgegentritt. Dieser Gedanke beherrscht spontan die ganze Seele des Menschen" (Erläuterungen S. 12). „Die Mentalität ist der unmittelbare Nährboden für die herrschende Willensrichtung und damit auch für das Gepräge des tatsächlichen Lebens" (l. c. S. 11).

Die Mentalität des niederen Menschen ist infolge seiner durch die Erbsünde verderbten Natur die Eigenliebe. Das eigene Interesse, wie es subjektiv geschaut wird, ist der Mittelpunkt seiner ganzen Gedankenwelt, der Maßstab, nach dem alles bemessen wird, das treibende Element seiner Neigungen und Wünsche. Der Christ weiß, daß der erste Zweck seines Daseins die Ehre Gottes ist. Darum macht er am Morgen die gute Meinung. Diese würde ihre Kraft über den ganzen Tag ausdehnen, wenn nicht die leidige Gewohnheit, alles unter dem Gesichtspunkte des eigenen menschlichen Interesses zu betrachten, in der Seele festen Sitz hätte. Der Akt der guten Meinung unterbricht für kurze Zeit diese Gewohnheit, aber hebt sie nicht auf. Trotz der guten Meinung fährt die Seele fort, bei allem an erster Stelle auf das menschliche Interesse der eigenen Person zu sehen und danach alles zu beurteilen. Vorkommnisse und Dinge nennen wir gut oder schlecht je nach den menschlichen Vorteilen, die sie bringen oder nicht bringen, selbst die guten Werke, von denen wir glauben, daß sie als gottgefällige Früchte an unserem Lebensbaum herangereift seien, sind vielfach verdorben durch den Wurmfraß der Eigenliebe, und sogar die Übungen der Frömmigkeit sind davon angesteckt, sie scheinen uns gut, wenn sie uns Befriedigung gewähren. Wo bleibt die Ehre Gottes? Die Gewohnheit, in allem das menschliche Interesse zu sehen, zu lieben und zu suchen, beherrscht die ganze Gedankenwelt unbewußt und instinktiv (cf. Tissot, Das innerliche

Leben, Regensburg, I. 16., 17. und 18. Kap.). Die Selbstsucht ist die Quelle aller Unvollkommenheiten und Fehler und, was noch schlimmer ist, die Triebfeder aller Verbrechen und Laster.

Lebensaufgabe des Christen ist, durch Kampf, Übung und Gnade die niedere verderbte Natur zu überwinden und nach der christlichen Vollkommenheit zu streben, welche nichts anderes ist als die heilige Gottesliebe, d. i. die treue und unentwegte Hingabe des menschlichen Willens an den göttlichen Willen in seiner doppelten Auswirkung, im göttlichen Gesetz und in den göttlichen Schickungen und Fügungen. Die katholische Mentalität besteht also darin, daß nicht mehr die Eigenliebe, sondern die Gottesliebe den Mittelpunkt der Gedankenwelt und des Seelenvermögens der Seele bildet.

Das ist nach dem neuen Lehrplan das eine große Ziel bei der Erziehung des Kindes durch die acht Schuljahre, die Erzeugung der Mentalität der Gottesliebe. Durch eine konsequente, ununterbrochene religiöse Erziehungsarbeit soll in dem bildsamen Kinderherzen die Gottesliebe gepflegt werden, daß sie durch Einwirkung auf alle Kräfte der jugendlichen Seele, durch Anleitung zu fortwährenden übung derselben an allen Tagen, durch Gewöhnung zur treuen Hingabe an den Willen Gottes, durch den Wandel in der Gegenwart Gottes, durch tägliche übung des Partikularexamens nach und nach der Mittelpunkt der ganzen Gedankenwelt des Kindes werde. Für die acht Schuljahre werden im Lehrplan der Reihe nach einige wenige Leitgedanken angegeben. Diese sollen aber nicht unvermittelt nebeneinanderstehen, sondern immer wieder und unablässig in Beziehung zu dem großen Zentralgedanken der Liebe Gottes gesetzt werden, welcher die übrigen zur Einheit verbindet (cf. Erläuterungen S. 45). „Von ganz besonderer Wichtigkeit ist es, daß die vielen und verschiedenen Wahrheiten und Forderungen des christlichen Sittengesetzes den Kindern unter dem einen großen Gesichtspunkte des jeweiligen Leitmotivs entgegentreten. Dieser eine beherrschende Leitgedanke soll in der Seele des Kindes allmählich der Stern werden, zu dem es täglich aufschaut, um sich zurechtzufinden und seinen Weg zu gehen" (Lehrplan II. S. 8). „Da der Zweck der gesamten göttlichen Offenbarung, die in den drei Hauptstücken des Katechismus zur Darstellung kommt, die Offenbarung der Liebe Gottes zu den Menschen und die Erweckung der dankbaren Gegenliebe in den Herzen der Menschen ist, so muß jede Katechismus-Katechese im Dienste dieser Absicht Gottes stehen. Die ständige katechetische Erziehung zur dankbaren Liebe Gottes schafft in der Kinderseele die Disposition für ein wahres Leben aus dem Glauben" (l. c. S. 5).

Bisher war die Methode eine andere. Jedes Lehrstück des Katechismus endete mit einer besonderen Nutzanwendung, aber diese verschiedenen Anwendungen hatten unter sich keine Verbindung. Ebenso war es mit den katechetischen Handbüchern, auch den neuesten und besten. Jede Katechese mündet am Schlusse in eine Anwendung, welche sich aus dem behandelten Gegenstand ergibt. Alle Anwendungen gleichen verschiedenen Bächlein, die sich aber nicht in einen gemeinsamen großen Strom ergießen. Sie verrinnen im Sande und trocknen schnell aus. Hier haben wir den Unterschied

der alten und neuen Methode. Bei letzterer münden die einzelnen Vorsätze zunächst in einen der wenigen großen Leitgedanken und diese Leitgedanken wieder in den großen Strom des Zentralgedankens der Gottesliebe. Dadurch, daß der Ausgangspunkt immer ein anderer ist, wird die Gefahr mechanischer Gleichmäßigkeit in der Behandlung, die den Geist abstumpfen und für den Eindruck des Leitgedankens unempfänglich machen würde, ausgeräumt.

Hier haben wir den Grund, warum im neuen Katechismus die vielen Nutzanwendungen in Wegfall kamen. Die Methode der vielen verschiedenen Anwendungen wurde als fehlerhaft erkannt. Mit Rücksicht darauf heißt es im Lehrplan I. S. 6: „Die Erziehung zu einem religiös-sittlichen Leben ist mit der Schulung des Verstandes und mit der im Vorsatze sich zunächst auswirkenden Bewegung des Willens nicht gewährleistet. Täglich wechselnde und so sich häufende Vorsätze sind sogar ein Hindernis für das Einleben in die religiös-sittlichen Pflichten. Es ist vielmehr notwendig, daß der sittliche Wille des Kindes anfangs tagelang, später wochenlang auf eine bestimmte, sittlich-religiöse Pflicht konzentriert und gleichzeitig gewöhnt wird, dem eigenen Gewissen täglich Rechenschaft abzulegen." „Es wäre demnach ein großer Fehler", heißt es in den Erläuterungen S. 8, „wenn der Religionslehrer immer nur eine besondere religiös-sittliche Frucht zu finden suchte, wie sie dem vorliegenden Stundenpensum möglichst gut zu entsprechen scheint. Dann würde er nämlich in den aufeinanderfolgenden Religionsstunden die eine religiöse Frucht neben die andere setzen. Sollten dabei wirklich jedesmal Vorsätze zustande kommen, so würde die Kindesseele, von der Fülle der Vorsätze erdrückt, schwerlich auch nur einen einzigen zur Ausführung bringen können. Eine wirksame Beeinflussung des Willens fände überhaupt nicht statt. Von der planmäßigen Erzeugung einer dauernden und bestimmten Willensrichtung könnte erst recht keine Rede sein." „Wie ganz anders würde sich der Religionsunterricht gestalten, wenn der Religionslehrer sich bei der Feststellung des jeweiligen Stundenzieles nicht ausschließlich von dem Gegenstande des Stundenpensums, sondern zugleich auch an dem großen Erziehungsziele überhaupt zu orientieren gewohnt wäre! Dann würde das Stundenziel sich in den allermeisten Fällen außerordentlich vereinfachen und so gewählt und so geformt werden, daß die Beziehung zu dem großen Erziehungsziel dem Religionslehrer nicht im Drange des Unterrichts aus den Augen schwinden könnte; dann würde vielmehr der ganze Unterricht von vornherein die Fäden zu dem großen Leitgedanken der christlichen Erziehung hinspinnen" (l. c. S. 9).

Aus dem bisher Gesagten ersehen wir, es soll in den ganzen katechetischen Unterrichts- und Erziehungsbetrieb Einheit gebracht werden, nicht nur Einheit des Zieles, sondern auch Einheit des Mittels zur Erreichung dieses Zieles, Schaffung einer katholischen Mentalität in der Seele des Kindes. Einheit soll in die Seele des Kindes kommen, Einheit in seine Vorsätze, Einheit in seine Übungen, Einheit in sein Tagewerk, Einheit in sein Leben. „So verschwinden die vielerlei Verwicklungen in den Übungen des geistlichen Lebens, die unzusammenhängenden und ermüdenden Einzelheiten in den Verrichtungen, in deren Labyrinth der Seele Leitung, Licht

und Leben mangelt .... Die schönste Frucht der Einheit ist die Stärke durch die Einigung aller Kräfte. Die Hauptursache der innerlichen Schwäche ist das Geteiltsein" (Tissot, Das innerliche Leben S. 126). Der Blick auf Gott, das Verlangen, ihn zu lieben, seinem Willen sich hinzugeben, ist der große Leitgedanke, der alles zur Einheit zusammenfaßt, er leitet jetzt die Seele nicht nur in den religiösen Übungen, auch in den täglichen Arbeiten, in Freud und Leid. Das eine wie das andere ist ihr Mittel, Gott zu lieben und ihm zu dienen. Die Gottesliebe soll dem Kinde die Seele seines Lebens werden, eine Kraft- und Freudenquelle.

Was die Konzentrierung der Seele auf einen großen leitenden Gedanken mit der Gnade Gottes selbst unter den widrigsten Verhältnissen zu wirken imstande ist, geht aus dem Erlebnis eines Jesuitenpaters hervor, welcher vor mehreren Jahren in einer Pariser Kirche die Fastenpredigten hielt. Er sagt: Eines Sonntags begab ich mich gegen Mittag kurz vor der Messe in den Beichtstuhl. Ein junges Mädchen von einfachem, bescheidenem Äußern stellt sich im Beichtstuhl ein. Ich erkundigte mich nach ihrem Stande. Ich bin, gab sie zur Antwort, des Morgens Straßenkehrerin und des Nachmittags suche ich mir durch grobe Flickereien etwas zu verdienen. Sie fügte weiter nichts hinzu. Übrigens glaubte ich genug zu wissen und forderte mein Beichtkind auf, das Bekenntnis zu beginnen. Indem ich nun dasselbe anhörte, war es mir vergönnt, in das Heiligtum einer ebenso demütigen als reinen Seele einen Blick zu werfen, die über sich richtet im Glanze des göttlichen Lichtes, das Makel an den Engeln entdeckt. Tief ergriffen bei Erwägung der großen Dinge, die Gott in dieser bevorzugten Seele gewirkt hatte, und wohl wissend, von welchen Gefahren dieses Kleinod englischer Reinheit und Gnade umgeben war, fragte ich das junge Mädchen: Durch welches Mittel, mein Kind, bewahrst du dich denn dem lieben Gott treu, da du doch immer mit Leuten zusammen bist, die weder Gott noch Gebot kennen, die den Haß gegen Gott im Herzen und die Lästerung auf den Lippen haben? Ich kommuniziere alle Sonntage, erwiderte sie einfach. Immer mehr überrascht, fuhr ich fort: Aber was du bei den Straßenkehrern zu sehen und zu hören bekommst, macht das alles gar keinen Eindruck auf deine Seele? In aller Einfalt gab sie zur Antwort: Ich sehe nichts und höre nichts. Ich lebe in meinem Herzen mit Jesus; dort ist nur Platz für die Kommunion. Jesus kommt heute morgen; Jesus wird nächsten Sonntag kommen. Das ist mein einziger Gedanke; mein lieber Sonntag erfüllt mein ganzes Denken. (Lintelo, Die öftere und tägliche Kommunion. Für die Jugend. Saarlouis, S. 20.)

Dem Kinde die katholische Geisteshaltung oder Mentalität zu vermitteln, darin spricht sich die ganze Erziehungsaufgabe des Katecheten aus. Welche pädagogischen und religions-psychologischen Mittel hierfür in Anwendung kommen müssen, zeigen die Erläuterungen zu dem Lehrplan in lichtvollen detaillierten Ausführungen. Das eingehende Studium dieser Erläuterungen ist darum für uns Katecheten eines der dringlichsten Erfordernisse, wenn wir unseres Amtes im Sinne der Bischöfe walten wollen. Die Größe der Aufgabe könnte uns auf den ersten Blick kleimütig machen. Handelt es sich doch um nichts Geringeres, als unsere Kinder auf den Weg

der Vollkommenheit zu führen. Wenn wir aber sehen, wie die Feinde Christi und der Kirche alles in Bewegung setzen, um die Kindesseele für sich zu gewinnen, wie sie nicht mit halben Mitteln sich begnügen, sondern mit erschreckender Konsequenz aus ihrem Unglauben die äußersten Folgerungen ziehen, so müssen auch wir alles in Bewegung setzen, aus unseren Kindern ganze Christen zu machen; alles, was halb und schwächlich ist, wird im Kampf für oder wider Christus untergehen. Wenn der neue Katechismus mit seinem Lehrplan gottbegeisterte und gottbegnadete Katecheten findet, so dürfen wir den Optimismus haben, daß im Sonnenschein der Gottesliebe und Sonnenglanz der eucharistischen Bewegung ein neues Geschlecht heranwächst und vielleicht schon in der Zeit eines Menschenalters unser Gebet Erhörung findet: Emitte spiritum Tuum et creabuntur et renovabis faciem terrae.

MITTEILUNGEN

Der Spiritismus im Lichte der vollen Wahrheit

Von Prof. Dr. Joseph Lenz, Trier.

John Godfrey Raupert macht allmählich auch bei uns viel von sich reden. In „Das Neue Reich" Nr. 3 vom 17. Oktober 1925 erzählt er uns selbst seine Geschichte und seinen „Kampf gegen den Spiritismus in England und Amerika" (S. 55—59). In Deutschland und von deutschen Eltern geboren kam er in früher Jugend nach England, wurde Priester der Anglikanischen Staatskirche, trat aber später zur katholischen Kirche über. Er hatte inzwischen Beziehungen gewonnen zu spiritistischen Kreisen und sich an solchen Sitzungen beteiligt, wozu er zumal als langjähriges Mitglied der englischen „Gesellschaft für psychische Forschung" viel Gelegenheit fand. Dabei kam er zu der Überzeugung, man habe es in den spiritistischen Sitzungen mit Dämonen zu tun und die entsprechenden Experimente brächten deshalb ernste Gefahren für Leib und Seele. Für diese Überzeugung trat er in verschiedenen englischen Schriften und in Vorträgen an zahlreichen Universitäten und Seminarien ein. In Rom gewann er die Freundschaft des Servitenpaters Prof. Lepicier, des jetzigen Erzbischofs und Visitators von Ostindien. Ihm verdankte er wohl auch eine Audienz bei Papst Pius X., ein belobigendes Schreiben des Kardinals Gennari und eine Empfehlung von Kardinal Merry del Val. Alle drei billigten und begrüßten seine Bestrebungen. Damit bewappnet zog er nach Amerika, um dort während der Kriegsjahre in ununterbrochenen Reisen durch das ganze Land seine Aufklärungsarbeit fortzusetzen. Nunmehr in die deutschen Lande zurückgekehrt, hat er zu Beginn dieses Jahres im Verlag Tyrolia seine erste deutsche Schrift von 82 Seiten herausgegeben unter dem Titel: „Der Spiritismus im Lichte der vollen Wahrheit." Entgegen meiner ursprünglichen Absicht meine Bedenken gegen diese Schrift jetzt doch noch auch öffentlich auszusprechen, bewegt mich die Propaganda, die fortgesetzt dafür gemacht wird, die Verwirrung, die sie allenthalben anrichtet, und der Plan des Verfassers, weitere deutsche Schriften folgen zu lassen.

Daß das kleine Werkchen so großes Aufsehen erregt, wundert mich nicht

gerade. Verspricht es doch allen das „Licht der vollen Wahrheit", die „ganze und volle Wahrheit" (S. 9) über ein so aktuelles Thema, wie es der Spiritismus immer noch ist. Mit stärkster Überzeugung setzt sich der Autor nicht nur für die Echtheit der spiritistischen Phänomene ein, sondern auch für die einzige Richtigkeit der spiritistischen Erklärungshypothese dieser Tatsachen, was auf katholischer Seite immerhin noch eine Seltenheit ist. Und eine Autorität nimmt er für sich in Anspruch, die keinen Widerspruch aufkommen lassen will und den Gegner einfach als Analphabeten auf dem fraglichen Gebiete abtut, der nur Halbwahrheiten biete und deshalb notwendig falsche Schlüsse ziehe (S. 9), was natürlich stark suggestiv und einschüchternd wirkt. Überhaupt zeigt die Aufnahme dieses Buches auch in gebildeten Kreisen wieder einmal, was durch Suggestion möglich ist, wenn man nur mit der nötigen Sicherheit auftritt. Das tut zweifellos Raupert. Über alle Fragen auf dem so schwierigen Gebiete des Okkultismus besitzt er eine „Klarheit", die kaum noch ein Rätsel übrig läßt. Es ist ihm klar, daß alle entgegengesetzten Urteile „auf großer Unkenntnis der Sache begründet sind und die, so gelehrt sie auch klingen, gar keinen wissenschaftlichen Wert haben" (S. 6); es ist ihm klar, daß die Andersdenkenden — und das sind die meisten — nur „oberflächliche und ungenügende Kenntnis" haben, daß ihre Theorien „ganz und gar unberechtigt und unhaltbar sind" (S. 9). Er bietet endlich „die Tatsachen, wie sie wirklich sind" und seine Schlüsse sind „die einzig richtigen und den Tatsachen allein entsprechenden" (S. 10). Er ist „heute wie vor 25 Jahren der festen Überzeugung", daß die Phänomene des Spiritismus „ein Wiederaufleben jener Totenbeschwörungen und magischen Gebräuche sind, mit denen die meisten Heidennationen vertraut waren", ist „auch weiter überzeugt, daß jeder ehrliche Forscher auf diesem Gebiete, der entschlossen ist, alle uns heute bekannten Tatsachen ins Auge zu fassen und sich nicht durch gelehrt klingende Phrasen irreführen zu lassen, zu diesem Schlusse kommen muß" (S. 11). „Für den wirklich erfahrenen Beobachter ist es heute eine fest begründete Tatsache, daß unter gewissen Bedingungen und durch die Vermittlung von Personen, die eine Art Entwicklung erfahren haben, und die man Medien nennt, Phänomene eintreten, die abnormer Art sind, und deren Urheber in den meisten Fällen Wesen geistiger Art sind ... Man kann in der Tat ohne Rückhalt behaupten, daß die spiritistische Erklärung der Phänomene heute nur noch von denen bestritten wird, die nur eine oberflächliche oder Buchkenntnis der Phänomene besitzen ..." (S. 13). „Es ist daher wirklich nicht nötig, daß man noch Zeit und Mühe mit den Zweiflern vergeudet, da wir doch jedenfalls besseren Gebrauch von denselben machen können. Wir haben heute auf diesem Gebiete so viele andere hochwichtige Rätsel zu lösen und Fragen zu beantworten, daß man sich der unwissenden Zweifler wegen nicht immer wieder zur Begründung des Abc des Spiritismus zuwenden sollte" (S. 29). —

So sollte allerdings nur reden, wer „die volle Wahrheit" besitzt. Das ist nicht der Ton des Wissenschaftlers, der sich des hypothetischen Charakters der meisten Sätze unseres Wissens bewußt ist. Am wenigsten erwartet man im Halbdunkel der spiritistischen Sitzungsräume soviel „Licht". Sonst muß es um so auffallender erscheinen, daß in Deutschland bisher diese so klaren Dinge nicht gesehen wurden. Hat auch die deutsche Wissenschaft sich später als die englische diesen Problemen zugewandt, so kann sie heute doch auch schon einige Kenntnis der diesbezüglichen Tatbestände in Anspruch nehmen, kennt auch das Material, das die englische Gesellschaft für psychische Forschung zutage gefördert hat — in den Proceedings of the Society for Psychical Research liegt es vor —, sie hat auch selbst wertvolle neue Experimente angestellt, ich erinnere nur an Österreich, Schrenck-Notzing und Dessoir, und doch wagt sie bis heute nicht mehr als Hypothesen aufzustellen, unter denen die Geisterhypothese am wenigsten

vertreten ist, ja sie ringt noch um die Bedingungen, unter denen die Tatsachen als zweifelsfrei feststehend betrachtet werden könnten, sie steckt also für Raupert noch im Abc drin. Das weiß er auch. „Ich fand es unmöglich, in der Behandlung dieser Sache mich auf deutsche Autoritäten zu beziehen." Die deutschen Schriften ließen entweder die genaue Kenntnis der Tatsachen vermissen oder machten verzweifelte Versuche, die Phänomene natürlich zu erklären und dem spiritistischen Schlusse zu entgehen (S. 6). — Ein solches Geständnis hätte den deutschen Leser mißtrauisch machen können. Wenn die Schrift trotzdem von wissenschaftlicher Seite verhältnismäßig wenig Widerspruch bis jetzt gefunden hat, wohl aber eine Reihe günstiger Besprechungen von Katholiken, so war der Grund wohl kaum der von dem Herausgeber des Neuen Reiches, Prälat Schoepfer, in einer Vorbemerkung zu dem anfangs genannten Aufsatz Rauperts vermutete, daß „viele die Überlegenheit fühlten, die Herrn Raupert wegen der experimentellen Kenntnis des Gegenstandes zukommt", sondern eher die wissenschaftliche Bedeutungslosigkeit des Werkes, das wirklich dem Kenner nichts Neues zu dem Problem, weder an Tatsachen noch an Vernunftgründen, bringt. Die Überlegenheit desselben liegt nicht in der Kenntnis, sondern höchstens in Ton und Geste.

Daß es manchem Katholiken wertvoll erscheint, verstehe ich bei dem zweifellos guten Zwecke und der daraus sprechenden Wärme und Sorge für die katholische Sache. Damit komme ich auf die kirchlichen Anerkennungen, die Raupert als Autorität für die Richtigkeit seiner wissenschaftlichen Schlüsse auswerten zu wollen scheint. Auch in der Schrift erwähnt er seine Beziehungen zu Pius X. und druckt am Schlusse in englischer Sprache und deutscher Übersetzung ein Schreiben des Kardinals Gasparri vom 31. Oktober 1918 (nach Neuem Reich a. a. O. vom 30. Okt. 19) bei, worin der päpstliche Staatssekretär im Auftrage des Hl. Vaters den Kampf Rauperts gegen „die gefährlichen Übel des Spiritismus" und dessen „gefährliche Experimente", gegen „diese neue Form des Aberglaubens" als „ein lobenswertes und der Menschheit wahrhaft nützliches Werk" bezeichnet. Abgesehen davon, daß diese und die andern erwähnten Belobigungen sich nicht auf die vorliegende Schrift, sondern allgemein auf Rauperts apologetische Tätigkeit beziehen, enthalten sie auch nur die Zustimmung zu seinen zweifellos löblichen Bemühungen, die Menschen vor dem Spiritismus zu warnen, nicht aber zu dem spiritistischen Erklärungsversuche, von dem aus er den Kampf führt. Wenn man übrigens weiß, wie mir von verschiedenen Seiten bekannt wurde, daß auch diese Schrift an die höheren kirchlichen Stellen in Deutschland mit dem Ersuchen um Empfehlungsschreiben geschickt wurde, so verliert diese Art der gesuchten Stützung noch an Wirksamkeit.

Der letzte Zweck Rauperts, vor dem Spiritismus zu warnen und ihn zu bekämpfen, ist gewiß ein guter und verdient Unterstützung. Denn der Spiritismus verbreitet, auf die Aussagen der angeblichen Geister gestützt, eine offenbar christentumfeindliche Weltanschauung, indem er die Trinität, die Gottheit Christi, die Ewigkeit der Hölle, die Lehre von Erbsünde und Erlösung, die Wunder, Kirche und Sakrament bekämpft (S. 35—40, 66—74). Deshalb halte ich den Spiritismus für ein dämonisches Werk. Aber folgt daraus, daß böse Geister die unmittelbaren Urheber der spiritistischen Phänomene sind? Es ist auch wahr, daß die spiritistischen Experimente große Gefahren für Leib und Seele bringen, zumal für das Medium Erschöpfung, auf die Dauer völligen Zusammenbruch, Besessenheitserscheinungen und dergleichen (S. 52—66). Aber diese Schäden hängen mit den Phänomenen zusammen und bleiben bei einer andern natürlichen Erklärungshypothese genau so bestehen und rufen uns zum Kampfe gegen solche Sitzungen auf. Nicht beistimmen kann ich deshalb Raupert, wenn

er behauptet: „Sicher ist es, daß die Gefahren, die der Spiritismus mit sich bringt, in einer grundfalschen, wenn auch oft wissenschaftlich erscheinenden Erklärung der Phänomene zu suchen sind" (S. 6), die Hauptgefahr des Spiritismus liege in der Verbreitung von Halbwahrheiten darüber (S. 9), mit andern Worten, man könne die Gefahr nur bannen durch seine und der Spiritisten Geisterhypothese.

Diese Geisterhypothese behauptet, der Mensch könne durch Vermittelung der Medien, besonders veranlagter und entwickelter Personen, mit den Seelen der Verstorbenen oder andern geistigen Wesen in Verbindung treten und sich dadurch deren höheres Wissen und Können zunutze machen. Sie hält also für die Echtheit der Phänomene, die in den spiritistischen Sitzungen auftreten, und nimmt zu ihrer Erklärung die Mitwirkung geistiger Wesen in Anspruch. So auch Raupert. Wir Katholiken können der wissenschaftlichen Klärung dieser Frage ruhig entgegensehen. Unsere Religion nimmt ja auch das Dasein reiner Geister, guter und böser, an. Der Erweis der Geisterhypothese wäre deshalb zugleich ein willkommener experimenteller Beweis für das Dasein solcher Wesen oder für das Fortleben der Seele nach dem Tode. Auch die Möglichkeit einer Toten- und Geisterbeschwörung, ohne oder auch mit Erfolg, leugne ich nicht. Sicher können auch die Erscheinungen, die in den spiritistischen Sitzungen auftreten, auf solche Weise erklärt werden. Aber die Frage, um die es sich hier einzig handelt, ist die: Haben wir unter diesen Erscheinungen solche, deren Echtheit wissenschaftlich feststeht, und die nur durch die Mitwirkung geistiger Wesen erklärt werden können? Mit den Spiritisten bejaht Raupert diese Frage.

Die Erscheinungen, die angeblichen Tatsachen, um die es sich dabei handelt, dürften den meisten hinreichend bekannt sein. Es sind auf physischem Gebiete: Durchdringung der Materie (z. B. Entfernung eines Geldstückes aus verschlossener Schachtel), Apporte (Transportierung eines Gegenstandes auf weite Entfernung); auf physiologischem Gebiete: Handlesekunst, Hyper- und Anästhesie (Steigerung bzw. Aufhebung der Empfindlichkeit), Ideoplastie (Versinnlichung von Gedanken, z. B. „Besprechung" von Wunden), Telästhesie (Fernempfindung, z. B. Wünschelrute, siderisches Pendel, Ahnungen), Telekinesie (Bewegung entfernter Gegenstände, Levitationen etc.), Teleplastie oder Materialisationen (Emanation oder Bildung von Körperteilen oder ganzen Körpern), Spuk (Erscheinungen, Geräusche); auf psychischem Gebiete: Wahrträumen, automatisches Schreiben oder Sprechen, Besessenheitserscheinungen, Telepathie (Gedankenlesen oder Gedankenübertragung), Hellsehen (Erleben zeitlich vergangenen oder zukünftigen oder gegenwärtigen, aber räumlich entfernten Geschehens), Kreuz-Korrespondenz (Mitteilungen verschiedener unabhängiger Medien, die erst in ihrer Zusammensetzung einen Sinn ergeben).

Ich billige durchaus nicht die sogenannte Betrugshypothese, die glaubt, alle diese Erscheinungen einfach auf Konto von Täuschung und Betrug der Medien setzen zu sollen. Die Möglichkeit jener Erscheinungen und auch die Tatsächlichkeit einer Reihe derselben ist nicht zu leugnen. Anderseits sollte aber auch dieses nicht geleugnet werden: Gerade die Tatsachen, die am ehesten auf eine spiritistische Erklärung drängen (Materialisation, Spuk etc.) stehen noch nicht wissenschaftlich völlig außer Zweifel. Jedenfalls ist da soviel Betrug geübt worden, fast alle bekannteren Medien wurden entlarvt, früher Slade, Eusapia, Piper, neuerdings 1923 in Paris die berühmten Eva C. und Guzik, ferner auch Willy Schneider und Frau Silbert — so daß wir allen Grund haben, so lange etwas skeptisch zu sein, bis diese Dinge unter Ausschluß aller Betrugsmöglichkeiten erwiesen sind. Daß das aber heute schon erreicht sei, wird kaum ein beson-

nener Wissenschaftler behaupten wollen. Jedenfalls bleibt es auffallend, daß die Erscheinungen mit der Verschärfung der Versuchsbedingungen abnehmen.

Nicht nur die Echtheit der Erscheinungen, sondern auch die Notwendigkeit der spiritistischen Erklärung dafür ist Raupert völlig evident (S. 13, 15). Schon in den Phänomenen der Gedankenübertragung und des Hellsehens sieht er die Wirkung fremder geistiger Wesen (S. 15). Den Beweis für diese Notwendigkeit erbringt er nicht. Wenn ein dämonischer Geist solches vermag, ist es da so offenbar, daß nicht auch ein besonders begabter, magisch veranlagter Menschengeist es vermöchte? Man brauchte ja nicht notwendig an eine unmittelbare Tätigkeit von Seele zu Seele zu denken, was in der Leibgebundenheit der Seele eine Schwierigkeit finden könnte; man braucht auch nicht die rein physische Erklärungshypothese anzunehmen, die materialistisch darin nur eine physische Wellenübertragung des Gehirns sieht. Aber wenn man daran denkt, welch fabelhafte Übertragung und Transformierung uns kreuzender und doch für unser Organ unwahrnehmbar bleibender Wellen wir beim Rundfunk haben, und wenn man damit die aus der Hypnose bekannte, ins Unglaubliche gesteigerte Sensibilität der Medien verbindet, kann es da noch so absolut unmöglich erscheinen, daß die mit einem Gedanken verbundenen Gehirnprozesse von einem Gehirn als Sendestation in den Raum ausstrahlen, von einem magisch begabten, gleich gestimmten Gehirn als Empfangsstation aufgenommen werden, dort einen gleichen physiologischen Prozeß erregen und so auf Grund der Assoziation von Physiologischem und Psychischem auch einen gleichen psychischen Prozeß, einen gleichen Gedanken wecken? Wenn Raupert selbst später (S. 46 ff.) einen Fall erzählt, daß ein angebliches geistiges Wesen, das sich fälschlich mit einem Verstorbenen identifizierte, auf die Frage, woher es seine Informationen genommen habe, ihm antwortete: „Aus eurem eigenen dummen Gedankenkasten. Ihr sitzt da wie die Narren, im passiven Zustande, in welchem ich eure Gedankenbilder fast genau so ablesen kann, wie ihr eine Seite eures Neuen Testamentes“ (S. 48), wenn weiter der Verfasser selbst zugibt, daß die Geister ihr Wissen über die Verstorbenen und ähnliches aus dem Unterbewußtsein des Mediums oder anderer Personen hellseherisch gewinnen (S. 45), ist es da nicht wahrscheinlicher, daß der böse Geist mit dem Gehirnkasten des Mediums identisch ist, daß das Medium selbst telepathisch oder hellseherisch dieses Wissen gewinnt?

„Die Sprache der Tatsachen“ soll uns überzeugen, daß die Geisterhypothese die einzig richtige ist (S. 19 ff). Auf sieben Eigenschaften der Phänomene weist Raupert dafür hin: die beharrliche Kundgebung eines Willens, der von dem Willen aller Anwesenden ganz und gar unabhängig ist, ja entgegengesetzt; die Kundgebung von Kenntnissen, die weder das Medium noch einer der Anwesenden besitzt; die Kundgebung einer reifen und voll entwickelten Intelligenz bei unmündigen Kindern, die in England zu Tausenden (!) als Medien ausgebildet würden; die Kreuzkorrespondenz; die Behauptung jener geistigen Wesen, sie seien von den Anwesenden verschieden; objektive physische Phänomene, die vom Medium unabhängig sind, aber doch Intelligenz voraussetzen; endlich Lehren und Mitteilungen, die gegen die Überzeugung der Anwesenden sind.

Diese Phänomene, meint der Verfasser, „müssen jeden vernünftigen Menschen, der nicht der Sklave vorgefaßter Ansichten ist, überzeugen, daß wir es in denselben mit geistigen Wesen zu tun haben“ (S. 23), durch entgegengesetzte Versuche mache man sich nur lächerlich. — Diese entgegengesetzten natürlichen Erklärungsversuche zu prüfen und als unmöglich zu erweisen, hält Raupert nicht für nötig, man soll es ihm auf sein Wort glauben. Aber die deutschen Wissenschaftler kennen genau so gut diese Phänomene, und doch lehnen selbst jene, die an die Echtheit derselben

glauben, die spiritistische Erklärung ab (Schmidt, Oesterreich, Schrenck-Notzing u. a.). Gewiß spielen bei jenen Erscheinungen intelligente Wesen mit, aber es brauchen nicht notwendig außermenschliche zu sein. Sicher werden in der Annahme der Geisterhypothese jene Erscheinungen leicht verständlich, man muß mit ihrer Möglichkeit rechnen. Es mag auch sein, daß es Tatsachen gibt, oder daß vielleicht im Laufe der Zeit solche erwiesen werden, die nur durch Mitwirkung von Geistern erklärlich sind. Eine solche Annahme ist aber erst dann wissenschaftlich gerechtfertigt, wenn die natürlichen Erklärungen als unmöglich bewiesen werden. Dazu genügt nicht, daß man vielleicht vorläufig die Vorgänge noch nicht erklären kann. Denn es gibt in der Natur vieles, was wir vorläufig noch nicht erklären können, was aber sicher natürliche Ursachen hat.

Tatsächlich sind wir aber von einer natürlichen Erklärung jener Erscheinungen nicht so weit entfernt, wie Raupert glaubt. Ich kann nicht auf die Erklärung jedes einzelnen Phänomens hier eingehen. Sie lassen sich ziemlich alle auf Telepathie, Telekinesie und allenfalls noch Teleplastie zurückführen, verbunden mit den Erscheinungen des Unterbewußtseins, der Persönlichkeitsspaltung u. a. Für Telepathie habe ich bereits oben die Erklärungsmöglichkeit angedeutet, für die andern Erscheinungen gestaltet sie sich ähnlich. Dem Kenner der neueren wissenschaftlichen Einsichten auf dem Gebiete des normalen und anormalen Seelenlebens, der Hypnose und dergleichen erscheinen die spiritistischen Phänomene eher als Steigerungen solcher psychischer Erscheinungen, die offenbar natürlich zu erklären sind. Man hätte es dann bei den magisch begabten Personen nur mit einer ungewöhnlichen Steigerung der psychischen und vitalen Kräfte und infolgedessen mit einer Erweiterung ihres Aktionsradius zu tun. Gerade auch die Tatsache, auf die Raupert viel Wert legt, daß jemand zum Medium erzogen werden kann (S. 33), deutet eher darauf hin, daß es sich um Entwicklung natürlicher Kräfte handelt. Überhaupt wird dann die Rolle des Mediums verständlich, während nicht recht einzusehen ist, weshalb ein fremder Geist für seine Kundgebungen an ein solches Medium gebunden sein soll und an all die andern Bedingungen der spiritistischen Sitzung und in seinen Kundgebungen so monoton und meist geradezu banal ist.

Wenn Raupert der Aufforderung Pius' X. gemäß wirklich „die ganze und volle Wahrheit" über den Spiritismus sagen wollte, durfte er diese und zahlreiche andere Bedenken und Schwierigkeiten nicht verschweigen, dann mußte sein Buch ganz anders ausfallen. Die ganze Darstellung erweist sich als höchst einseitig und ist überhaupt durchaus verfrüht. Ich halte es für ein zweifelhaftes Verdienst Rauperts, in dieser Weise seine Überzeugung, sein starkes spiritistisches Glaubensbekenntnis — als wissenschaftlich gerechtfertigte These kann es nach dem Gesagten nicht gelten — in die weitesten Kreise hineinzutragen. Wenn wir ohne zwingenden Grund den Spiritisten mit ihrer Behauptung der Verbindung mit der jenseitigen Welt recht geben, werden sie dann nicht auch bei vielen leichter Glauben finden mit ihren Behauptungen über die Natur dieses Jenseits? Wird man dann nicht den Aussagen dieser Geister eher glauben als den unsrigen? Propagieren wir nicht dann leicht auch die spiritistische Weltanschauung? Werden dann nicht um so eher die Leute zu den spiritistischen Sitzungen strömen, zumal sie hoffen können, dort die Geister ihrer Verstorbenen zu finden? Gewiß glaubt Raupert, es seien nicht die Verstorbenen, sondern böse Geister, aber die Beweise, die er dafür anführt, sprechen gegen jede Geistertheorie (S. 41—52). Er begnügt sich auch, zu behaupten, der Identitätsbeweis, d. h. daß die auftretenden Geister die Seelen der Verstorbenen seien, für die sie sich ausgeben, sei nicht erbracht. Aber weshalb ihren Worten hier nicht glauben, wenn man sonst so kritiklos ihre Behauptungen hinnimmt, sich ohne Bedenken auf ihre Aussage stützt, daß sie jenseitige Geister seien?

Die Mehrzahl der Menschen wird zu leicht eine gleichartige Stellung zu den spiritistischen Erscheinungen in ihrer Ganzheit einnehmen, ohne das Wahre vom Falschen zu sondern, wie ja auch so viele gegenüber der Schrift Rauperts die Unterscheidung zwischen den ganz ungleichwertigen Teilen und Tendenzen vermissen ließen. Heißt diese Kampfesmethode nicht wirklich mal den Teufel durch Beelzebub austreiben?

Die religiöse Fortbildung der Jugendlichen

Von Prof. Dr. Weiler, Trier.

Vor katholischen Seelsorgern bedarf es keiner langen Darlegung über die Notwendigkeit und Dringlichkeit einer besonderen, der halbwüchsigen Jugend eigens angepaßten religiösen Einwirkung. Der Gedanke einer „kirchlichen Schonzeit" für die Pubeszenten, wie er in manchen Kreisen vertreten wird, findet in den Reihen des katholischen Klerus keine Anhänger. Davor bewahrt den Klerus zunächst der feste Standpunkt, den die Kirche einnimmt, die seit Jahrhunderten in weiser Vorsicht und Fürsorge den Besuch der Christenlehre verlangt, und zwar heute noch bis zum achtzehnten Lebensjahre.[1]) Davor bewahrt ihn ferner die Erkenntnis der nicht geringen Kämpfe und Schwierigkeiten, die sich aus der seelischen Lage der Jugendlichen und aus den vielfältigen äußeren Gefahren ergeben. Davor bewahrt ihn nicht zuletzt die Überzeugung, daß gerade in dieser Zeit eine erleuchtete religiöse Führung nottut und daß sie Hervorragendes, ja Entscheidendes leisten kann. Um so schmerzlicher berührt es, daß man in weiten Kreisen zwar energisch den Gedanken der Fortbildung der Jugend vertritt, für die religiöse Fortbildung der Jugendlichen aber anscheinend wenig übrig hat. In dem Handbuch für das Berufs- und Fachschulwesen, das von Geheimrat Dr. Kühne, dem Referenten im Preußischen Handelsministerium, im Verlag von Quelle und Meyer herausgegeben wurde[2]), wird mit Emphase davon geredet, wie „es gilt, die heranwachsende Jugend zu erziehen zu sittlicher Tüchtigkeit, zu erhöhter Leistungsfähigkeit im Beruf und zu verantwortlichem Handeln im Leben von Gesellschaft und Staat", jedoch sucht man in dem Kapitel Lehrstoffe und Lehrverfahren vergeblich nach dem Religionsunterricht, der gerade mit Rücksicht auf die aufgezählten Aufgaben ein Daseinsrecht beanspruchen dürfte. Statt dessen spricht man, wie es Spranger in seinem Beitrage „Berufsbildung und Allgemeinbildung" tut, von der Notwendigkeit, „die jungen Leute der Berufsschulen in die Problematik des Lebens einzuführen, betont, „daß überall bei den Bildungsstoffen, die in der Pflichtberufsschule vorkommen, das Wesentliche ist, daß man bis zum Ethischen vordringe, nicht bloß Kenntnisse und Fertigkeiten mitteile, sondern jede dieser Einzelheiten sogleich beleuchte von dem großen Licht der ethischen Werte aus". Lebenskunde auf religiöser Grundlage lehnt man gänzlich ab. Auch die nicht religiös fundierte Lebenskunde ist weder Lehrfach noch Lehrgegenstand, sondern nur Unterrichtsgrundsatz: „nämlich die Durchdringung des berufskundlichen und bürgerkundlichen Lehrstoffes mit ethischem Gehalt, oder die Herausarbeitung der Pflichtenlehre aus der Berufsarbeit und dem Dienst am Gemeinschaftsleben".[3]) Wir Katho-

[1]) Die religiöse Fortbildung der Jugendlichen von Dr. Heinrich Stieglitz, Kösel, Kempten und München 1920, S. 11.

[2]) Handbuch für das Berufs- und Fachschulwesen. Im Auftrage des Zentralinstituts für Erziehung und Unterricht in Berlin herausgegeben von A. Kühne, Quelle und Meyer, Leipzig 1923.

[3]) So formuliert Eduard Haumann, der die Abhandlung „Lehrstoffe und Lehrverfahren zu dem Handbuch von A. Kühne beigesteuert hat, seine Anschauung von Lebenskunde.

liken müssen diesen Anschauungen gegenüber immer wieder fordern, was der Katholikentag in Metz 1913 bezüglich der Fortbildungsschulen verlangte. Der diesbezügliche Beschluß lautet: Die 60. Generalversammlung der Katholiken Deutschlands begrüßt die Bestrebungen zur Förderung des Fortbildungsschulwesens. Da nach ihrer Auffassung die Fortbildungsschulen insbesondere auch die religiös-sittliche Stärkung der gefährdeten Jugend zu erstreben haben, fordert die Katholikenversammlung, in Übereinstimmung mit dem hochwürdigsten Episkopat, daß an allen Fortbildungsschulen ein der Konfession, dem Alter, der Lage der Schüler entsprechender Religionsunterricht als obligatorischer Unterrichtsgegenstand erteilt werde. Sie ist ferner der Überzeugung, daß die Fortbildungsschule die von ihr erhofften Erfolge, insbesondere gegenüber der drohenden sozialen Gefahr nicht hervorbringen werde, wenn der wichtigste und notwendigste Unterrichts- und Erziehungsfaktor ausgeschaltet wird. Sie ist der Ansicht, daß sich der Religionsunterricht vortrefflich in den Lehrplan dieser Schulen eingliedern läßt. Sie hält es für ein Unrecht, wenn man den Kindern des Volkes in der Fortsetzung der Volksschule, der Fortbildungsschule, die Wohltat des Religionsunterrichtes vorenthält, die allen jungen Leuten im entsprechenden Alter an den höheren Schulen zuteil wird. — Die Gründe, die in der Resolution des Metzer Katholikentages aufgezählt werden, haben auch heute noch Geltung. Sodann erscheint mir folgende Erwägung beachtenswert. Artikel 145 der Reichsverfassung bestimmt: Es besteht allgemeine Schulpflicht. Ihrer Erfüllung dient grundsätzlich die Volksschule mit mindestens acht Schuljahren und die anschließende Fortbildungsschule bis zum vollendeten 18. Lebensjahre. Wenn die neue Reichsverfassung, so argumentiert Hubert Schmitz [4]), die Fortbildungsschule bis zum vollendeten achtzehnten Lebensjahre in die allgemeine Schulpflicht einschließt, so ist es folgerichtig, daß dann auch das Recht der Eltern gewahrt werde, religiöse Unterweisung für ihre Kinder zu fordern, zumal da im übrigen die Fortbildungsschule immer mehr den Charakter einer Erziehungsschule erhält. — Bisher ist eine reichsgesetzliche Regelung des Berufsschulwesens in Gestalt eines Reichsrahmengesetzes, das den Schulverwaltungen der einzelnen Länder den notwendigen Spielraum ließe, noch nicht erfolgt. Ein Versuch des Reichsministers des Innern, der einen auf Vorarbeiten der Reichsschulkonferenz beruhenden Gesetzentwurf den Landesregierungen vorlegte, ist an dem Einspruch der einzelstaatlichen Finanzminister gescheitert. Ebenso sind in Preußen wiederholte Anläufe zu einem Fortbildungsschulgesetz (1916, 1920) infolge finanzieller Schwierigkeiten stecken geblieben.[5]) Werden wir bald ein Berufsschulgesetz bekommen? Die zur Zeit noch wenig günstigen Finanzverhältnisse des Reiches und Preußens lassen es kaum wahrscheinlich erscheinen.[6]) Bis zum Erlaß eines Reichsrahmengesetzes und eines Berufsschulgesetzes für Preußen bleibt es bei dem geltenden Recht. Nach diesem steht auch den Gemeinden und den sogenannten weiteren Kommunalverbänden (Zweckverbänden, Kreisen usw.) die Befugnis zu, Berufsschulen zu errichten. Von dieser Befugnis hat man in den letzten Jahren mehr und mehr Gebrauch gemacht, und so stehen wir in unserer Diözese

[4]) Die religiöse Unterweisung der Jugend, Bachem, Köln 1921. 2. Aufl. S. 183.

[5]) A. Kühne a. a. O. S. 94 ff.

[6]) von Seefeld, der im Handbuch von Kühne die gesetzliche Regelung und Verwaltung des Berufsschulwesens behandelt, macht auf ein Hemmnis aufmerksam, das in nicht geringem Maße die Länder davon zurückhalten dürfte, von sich aus, aus eigenem Antriebe im Wege der Gesetzgebung die Berufsschule pflichtmäßig einzuführen. Nach § 53 des Landessteuergesetzes vom 30. März 1920 haben die Länder nur dann eine Beteiligung des Reiches an den Kosten der Durchführung der Berufsschulpflicht zu erwarten, wenn sie die Berufsschulpflicht auf Veranlassung des Reiches gesetzlich festlegen.

vor der Tatsache, daß in zahlreichen Pfarreien Berufsschulen sich auftun oder in Gründung begriffen sind. Damit bekommt die Frage des Religionsunterrichtes in der Fortbildungsschule (Berufsschule) für uns ein unmittelbares, praktisches Interesse. Der Seelsorger, der demnächst den Religionsunterricht in der Berufsschule erteilen muß, möchte Klarheit haben über die Lehrziele für den katholischen Religionsunterricht in der Berufsschule, möchte einen Lehrplan haben, nach dem er sich richten kann, möchte unterrichtet sein über die Lehrmethode und das Lehrbuch. Dazu soll dem hochw. Klerus Gelegenheit geboten werden in einer katechetischen Veranstaltung, die auf Anregung und auf Wunsch Seiner Bischöflichen Gnaden im Monat November stattfinden wird. Die Frage, ob diese Veranstaltung in Form eines großen Kursus an nur einem Ort der Diözese, etwa in Trier, oder in Art eines Wanderkursus an verschiedenen Orten abgehalten werden solle, wurde entschieden zugunsten des letzteren Modus, der unter verschiedenen Rücksichten vorteilhafter erschien. Zunächst wird die katechetische Bewegung auf diese Weise in weitere Kreise getragen als es der Fall wäre bei einer Kursveranstaltung an nur einem Orte. Ferner darf man wohl bei einem Kursus, dessen Teilnehmer aus mehreren benachbarten Dekanaten stammen, auf eine aktivere Teilnahme in Aussprache und Anfrage rechnen, und zum dritten gestalten sich die finanziellen Opfer für den einzelnen nicht so drückend. Das Kursprogramm sieht für jeden der in Aussicht genommenen Orte zwei Tage vor, und die Veranstaltung wird möglichst so gelegt werden, daß der größte Teil der Teilnehmer am späten Nachmittag noch den Wohnort erreichen kann, so daß ein Übernachten am Tagungsort möglichst vermieden wird. Die Vorträge werden behandeln die Psychologie des Jugendalters mit besonderer Berücksichtigung der religiösen und sittlichen Lage der Jugend in den Entwickelungsjahren (Prof. Dr. Weiler), Stoff und Methode des Religionsunterrichtes in der Berufsschule (G. Götzel-München, 1. Vorsitzender des Deutschen Katechetenvereins)[7]), Organisation, gesetzliche Regelung und Verwaltung der Berufsschule (Geistl. Rektor Michels von der Zentralstelle der Kathol. Schulorganisation in Düsseldorf). Außerdem wird der hochw. Herr Götzel noch in einem eigenen Vortrag „Religionspädagogische Gegenwartsfragen" besprechen, Prof. Weiler, Trier, den deutschen Einheitskatechismus.

Strafrecht und Religion

Von Rechtsanwalt Dr. Lenz, Trier.

Das Strafgesetzbuch stellt in den §§ 166—168 Handlungen unter Strafe, die sich gegen die Interessen der Religionsgesellschaften, gegen das Gefühl, den Frieden und die Freiheit in religiöser Beziehung richten. Eine Änderung der genannten Vorschriften steht durch den Entwurf eines Allgemeinen Deutschen Strafgesetzbuches, der kürzlich auf Anordnung des Reichsjustizministeriums veröffentlicht wurde, bevor. Diese strafrechtlichen Bestimmungen dürften alle katholischen Kreise interessieren; zeigt sich doch in ihnen, inwieweit der Staat an der Erhaltung der Religion Interesse bekundet, inwieweit er sie als Rechtsgut schützen will. Die Stellung des neuen Strafgesetzbuches in der Frage des Schutzes der religiösen Überzeugung ist durch die neue Reichsverfassung vorgezeichnet. Nach Artikel 135 RV. genießen alle Bewohner des Reiches volle Glaubens- und Gewissensfreiheit. Die ungestörte Religionsübung wird durch die Verfassung gewährleistet und steht unter staatlichem Schutz. Ferner stellt die Reichsverfassung den Grundsatz der Gleichberechtigung

[7]) Der erste Vorsitzende des Deutschen Katechetenvereins steht seit Jahren praktisch in der Arbeit an der Berufsschule und hat auch literarisch und durch Vorträge führend auf diesem Gebiete mitgearbeitet.

aller Religionsgesellschaften auf. Letzteren sind die „Weltanschauungsvereine" (Vereinigungen, die sich die gemeinschaftliche Pflege einer Weltanschauung zur Aufgabe machen) gleichgestellt. Den bisherigen Strafbestimmungen liegt schon der Gedanke zu Grunde, daß es Pflicht eines jeden ist, bei der Erörterung von Dingen, die anderen heilig sind, in der Form Maß zu halten, und daß das allgemeine Rechtsempfinden bei gröblicher Pflichtverletzung ein staatliches Eingreifen gebietet. Dieser Grundgedanke ist auch dem neuen Entwurfe eigen.

1. § 166 StGB. (vergleiche den in der Anmerkung beigefügten Gesetzestext) enthält drei Tatbestände, und zwar: a) Gotteslästerung, b) Beschimpfung einer mit Korporationsrechten innerhalb des Reiches bestehenden Religionsgesellschaft oder ihrer Einrichtungen und Gebräuche, c) Ausübung beschimpfenden Unfuges in einer Kirche oder an einem anderen zu religiösen Versammlungen bestimmten Orte.

Zu a): Der Gottesbegriff und damit auch der Strafschutz bestimmt sich nach dem positiven Bekenntnis derjenigen staatlich anerkannten Religionsgesellschaft, zu welcher der gehört, welcher an der Gotteslästerung Ärgernis genommen hat (so Ebermayer Anm. zu § 166, Frank und das Reichsgericht). Damit hat die herrschende Lehre die Ansicht derer verworfen, die eine Lästerung Christi oder des heiligen Geistes nicht unter Strafe stellen wollen, da sie nur vom christlichen Standpunkt aus als Gotteslästerung erscheinen könnte.

„Lästern" bedeutet, der Heiligkeit und Ehre Gottes Abbruch tun, wobei das Gesetz als Mittel die beschimpfende Äußerung bezeichnet, d. h. die Kundgebung der Mißachtung Gottes in roher Weise. Die Lästerung muß öffentlich geschehen, also so, daß sie von unbestimmt welchen und wie vielen Personen wahrgenommen werden kann.

Es genügt schließlich nach dem geltenden Rechte nicht, wenn die beschimpfenden Äußerungen geeignet sind, das Empfinden der religiös Denkenden zu verletzen, vielmehr erfordert das Gesetz ein Ärgernis-Geben; es muß also zum mindesten e i n e r an der Äußerung Anstoß genommen haben.

Zu b): Anders bei dem zweiten Tatbestande, wo nicht das religiöse Gefühl des einzelnen geschützt werden soll, sondern die Religionsgemeinschaft. Der Schutz hängt davon ab, daß die Gesellschaft Rechtsfähigkeit im Sinne des BGB. hat. Die öffentliche Beschimpfung muß sich entweder auf die Gesellschaft als solche beziehen, auf ihre Einrichtungen (z. B. Papsttum, Christusverehrung, Gesang des Geistlichen, Sonntagsheiligung, Meßopfer und Beichte, Zölibat u. a. m.) oder Gebräuche, das sind tatsächliche Übungen (z. B. Kollektenwesen, Gebrauch des Weihwassers, Reliquienverehrung).

Zu c): Der beschimpfende Unfug besteht in einem Betragen, das mit der Bestimmung des Ortes in Widerspruch steht und in besonders roher Form die Mißachtung gegen die Heiligung des Ortes oder gegen die religiösen Gefühle anderer zum Ausdruck bringt. Bemerkt sei, daß Friedhöfe fast ausnahmslos unter den Schutz des § 166 fallen.

Nicht strafbar ist nach § 166 StGB. die Beschimpfung der Lehren einer Religionsgesellschaft sowie einzelner in religiöser Beziehung bedeutsamer Vorgänge oder Gegenstände der Verehrung (z. B. des heiligen Rockes zu Trier, der Mutter Gottes, Rosenkranz). Es wird allerdings im einzelnen Falle zu prüfen sein, ob sich der Angriff gegen die Lehre nicht gleichzeitig als ein mittelbarer Angriff gegen die Religionsgesellschaft erweist.

Der E n t w u r f schafft hier eine glückliche Änderung, indem er die Gotteslästerung und das Beschimpfen von kirchlichen Einrichtungen und Gebräuchen unter den Begriff der „Glaubensbeschimpfung" bringt. Unter „Glauben einer Religionsgesellschaft" sind nach der amtlichen Begründung ihre Grundlehren und, soweit sie die Anerkennung bestimmter Bekenntnissätze von ihren Angehörigen fordert, die

Gesamtheit dieser Bekenntnissätze zu verstehen. Soweit also religiöse Einrichtungen und Gebräuche von der Glaubenslehre gedeckt werden, sind sie durch § 167 des Entwurfs gebührend geschützt. Zu begrüßen ist ferner, daß der Entwurf zur Strafbarkeit der Glaubensbeschimpfung nicht mehr erfordert, daß jemand Ärgernis nimmt. Es genügt, wenn die Tat *geeignet* ist, das Empfinden der Angehörigen einer Religionsgesellschaft zu verletzen.

2. Die Vorschrift in § 167 StGB. (Hinderung jemandes an der Ausübung des Gottesdienstes) ist im Entwurf gestrichen. Er sieht nur eine Bestrafung dessen vor, der mit Gewalt oder durch Drohung mit Gewalt den Gottesdienst verhindert. Wer den einzelnen an der Ausübung hindert, wird meist schon der Strafe wegen Nötigung verfallen. Der Begriff „Gottesdienst" wird nach der herrschenden Lehre und Rechtsprechung bezeichnet als „die Vereinigung der Mitglieder einer Religionsgesellschaft zur religiösen Erbauung durch Verehrung und Anbetung Gottes in dem dazu bestimmten Raum nach den Vorschriften, Gebräuchen und Formen ihrer Gemeinschaft". Dem Gottesdienste stehen gottesdienstliche Handlungen, wie z. B. Taufe, Prozession und kirchliche Beerdigung gleich. Die Störung des Gottesdienstes richtet sich sowohl nach § 167 StGB. als auch nach dem Entwurf nicht gegen den einzelnen, sondern gegen die Religionsgemeinschaft. Der Entwurf fordert, um festere Grenzen zu ziehen, ein absichtliches Handeln.

3. Das neue Strafgesetz entzieht sich ebensowenig wie das geltende Recht der Aufgabe, Störungen der Totenruhe als besonders strafwürdig zu kennzeichnen. Es geht davon aus, daß auch denen, die keiner Religionsgemeinschaft angehören, die sterblichen Überreste des Menschen als geheiligt und die Totenstätte als geweiht gelten und gewährt daher Bestattungsfeiern auch dann einen strafrechtlichen Schutz, wenn sie keinen religiösen Charakter tragen. Im übrigen trägt der Entwurf dem Feuerbestattungskult Rechnung, indem er auch das Wegnehmen der Asche eines Verstorbenen unter Strafe stellt, das nach dem geltenden Rechte nicht strafbar ist. Die Worte „Bestattungsfeier" und „Beisetzungsstätte" sind gleichfalls mit Rücksicht auf die Feuerbestattung gewählt. Der Ehrfurcht vor den Toten wird der Entwurf schließlich in erhöhtem Maße dadurch gerecht, daß er die Wegnahme von Leichenteilen als Vergehen behandelt (bisher § 367 Nr. 1 StGB.) und auch den mit Strafe bedroht, der an einem Leichnam, an Teilen eines Leichnams oder an der Asche eines Verstorbenen beschimpfenden Unfug verübt.

Anmerkung:

1. *Geltendes Recht:*

§ 166 StGB. Wer dadurch, daß er öffentlich in beschimpfenden Äußerungen Gott lästert, ein Ärgernis gibt, oder wer öffentlich eine der christlichen Kirchen oder eine andere mit Korporationsrechten innerhalb des Bundesgebietes bestehende Religionsgesellschaft oder ihre Einrichtungen oder Gebräuche beschimpft, ingleichen wer in einer Kirche oder in einem anderen zu religiösen Versammlungen bestimmten Orte beschimpfenden Unfug verübt, wird mit Gefängnis bis zu 3 Jahren bestraft.

§ 167 StGB. Wer durch eine Tätlichkeit oder Drohung jemand hindert, den Gottesdienst einer im Staate bestehenden Religionsgesellschaft auszuüben, ingleichen wer in einer Kirche oder in einem anderen zu religiösen Versammlungen bestimmten Ort durch Erregung von Lärm und Unordnung den Gottesdienst oder einzelne gottesdienstliche Verrichtungen einer im Staate bestehenden Religionsgesellschaft vorsätzlich verhindert oder stört, wird mit Gefängnis bis zu 3 Jahren bestraft.

§ 168 StGB. Wer unbefugt eine Leiche aus dem Gewahrsam der dazu berechtigten Person wegnimmt, ingleichen wer unbefugt ein Grab zerstört oder beschädigt, oder wer an einem Grabe beschimpfenden Unfug verübt, wird mit Gefängnis bis zu 2 Jahren bestraft; auch kann auf Verlust der bürgerlichen Ehrenrechte erkannt werden.

2. Entwurf:

§ 167. Wer öffentlich eine im Reiche bestehende Religionsgesellschaft oder ihren Glauben in einer Weise beschimpft, die geeignet ist, das Empfinden ihrer Angehörigen zu verletzen, wird mit Gefängnis bis zu 2 Jahren oder mit Geldstrafe bestraft.

§ 168. Wer den Gottesdienst einer Religionsgesellschaft mit Gewalt oder durch Drohung mit Gewalt verhindert, wird mit Gefängnis bis zu 2 Jahren oder mit Geldstrafe bestraft.

Der Versuch ist strafbar.

Ebenso wird bestraft, wer absichtlich den Gottesdienst einer Religionsgesellschaft durch Erregen von Lärm oder Unordnung oder auf ähnliche Weise stört, oder wer an einem zum Gottesdienste bestimmten Orte beschimpfenden Unfug verübt.

Dem Gottesdienste stehen einzelne gottesdienstliche Handlungen gleich.

§ 169. Wer eine Bestattungsfeier mit Gewalt oder durch Drohung mit Gewalt verhindert, wird mit Gefängnis bis zu 2 Jahren oder mit Geldstrafe bestraft. Der Versuch ist strafbar.

Ebenso wird bestraft, wer absichtlich eine Bestattungsfeier durch Erregen von Lärm oder Unordnung oder auf ähnliche Weise stört.

§ 170. Wer einen Leichnam oder Teile eines Leichnams oder die Asche eines Verstorbenen aus dem Gewahrsam des Berechtigten wegnimmt,, oder wer daran oder an der Beisetzungsstätte beschimpfenden Unfug verübt, wird mit Gefängnis bestraft.

BÜCHERBESPRECHUNGEN

Philosophie

Einleitung in die Philosophie. Leitfäden der Philosophie. I. Band. Von Dr. Aloys Müller. Ferd. Dümmlers Verlagsbuchhandlung, Berlin und Bonn 1925. 178 S. Preis geb. 3,— R.-Mk.

In den neuen „Leitfäden der Philosophie" verfolgen Dozenten der Hochschulen von Bonn und Köln den Zweck, den heute wenig kaufkräftigen Studenten billige Handbücher zu bieten, die aber doch zugleich den Forderungen der Vollständigkeit und Wissenschaftlichkeit gerecht werden sollen, ja auch größere Klarheit und Erweiterung der philosophischen Einsichten erstreben. Der Verlag Dümmler, der überhaupt eine erfreuliche Rührigkeit entfaltet und uns die letzten Jahre bereits eine Menge schöner katholischer Werke brachte, scheint das Seine zum guten Erfolg zu tun.

Die Sammlung wird eröffnet durch die „Einleitung in die Philosophie" von dem Bonner Privatdozenten Dr. Aloys Müller. Die philosophische Einleitungsliteratur ist ja immer noch recht beliebt und auf katholischer Seite ebenso spärlich vertreten. Die vorliegende ist zweifellos sehr originell und reichhaltig. Bei aller Kürze gibt sie einen Überblick über die wichtigsten Probleme der Philosophie, behandelt in sechs Abschnitten den Problemkreis des logischen Wertes, des ethischen Wertes, des ästhetischen Wertes, des religiösen Wertes, der übersinnlichen Gegenstände und der Weltanschauung. Einzelne Partien können als mustergültig für eine knappe Darstellung gelten. Aber kaum ein Kapitel, das auch nicht irgendwie meinen Widerspruch geweckt hätte. Besonders mißfielen mir, um

nur einige allgemeine Gesichtspunkte hervorzuheben, das geringe Verständnis für Geschichte, das sich schon gleich zu Beginn durch die schroffe Ablehnung der historischen Methode in der Einleitung verrät, die völlige Einstellung auf Rickerts Wertlehre, die das ganze Werk kennzeichnet, die mangelnde Einheitlichkeit der Begriffe und Gedanken, die anscheinend von verschiedenen Seiten beeinflußt sind, die Selbstsicherheit und Selbstverständlichkeit, mit der fremde Anschauungen abgelehnt werden. Müller gibt nicht so sehr eine objektive allseitige klare Einführung in die Philosophie, sondern eher seine oft allerdings sehr interessanten und tiefen Gedanken über Philosophie. Bezeichnender Weise ist ihm Duns Scotus „der bedeutendste mittelalterliche Philosoph" (S. 22). Das ganze Buch trägt so sehr das Gepräge der Persönlichkeit des Verfassers an sich, daß es als Handbuch für eine fremde Hörerschaft (und zumal für den Anfänger) kaum ratsam sein wird. Für den Kenner aber bleibt es sehr lehrreich und bietet jedem viel Anregung.

Der Kritizismus Kants. Dargestellt und gewürdigt von Bernhard Jansen S. J. 94 S. Der katholische Gedanke. Band XII. Theatiner-Verlag München-Rom 1925. Preis 2,50 R.-Mk.

Die kleine verdienstvolle Schrift, deren Leitgedanken in drei Vorträgen auf der Akademikertagung 1924 in Dresden entwickelt wurden und die sich demnach an philosophisch interessierte Akademiker richtet, will das architektonische Gefüge des Kritizismus aufzeigen, ein klares, scharf umrissenes Gesamtbild der Kantischen Philosophie geben und ihre Grundgedanken aufdecken. Das Ziel Kants sieht sie in der praktischen Philosophie, wozu die neue Erkenntnislehre nur Mittel ist. So folgt denn Jansen nach Darlegung der zahlreichen Voraussetzungen Kants diesem bei der Kritik der Erkenntnis mit ihren negativen Resultaten, dann aber auch bei seinem positiven Aufbauversuch in der Ethik, vergleicht die neue Metaphysik des Königsberger mit der scholastischen und umschreibt seine Stellung zur Religion. Dem Verständnis und der Würdigung des im ganzen verfehlten Systems dienen zwei Kapitel über die geschichtlichen Voraussetzungen desselben und seine psychologische Erklärung. In den Grundlagen, glaubt der Verfasser, habe die Gegenwart den Kantianismus überwunden.

Pessimistische Religionsphilosophie der Gegenwart. Untersuchung zur religionsphilosophischen Problemstellung bei Eduard von Hartmann. Von Fritz-Joachim von Rintelen. gr. 8°. XVI und 227 S. Verlag Dr. Franz A. Pfeiffer & Co. München 1924. Preis 6,— R.-Mk.

E. v. Hartmanns Religionsphilosophie des Unbewußten. Auf der Grundlage seiner induktiven Metaphysik dargestellt und kritisch gewürdigt. Von J. P. Steffes. 8°. XII und 575 S. Verlag Ohlinger, Mergentheim 1921

Schon vor einigen Jahren hat uns Steffes eine umfangreiche, darstellende und würdigende Abhandlung über Eduard von Hartmanns Religionsphilosophie geschenkt, ein großes zusammenfassendes Werk, das Anerkennung verdient und auf das bei dieser Gelegenheit der neuerstandene Pastor bonus doch noch hinweisen möchte. Rintelen gibt, wie auch Steffes in der Theol. Revue 1925 Nr. 8 lobend hervorhebt, eine wertvolle Ergänzung dazu. In einzig dastehender Weise hatte Steffes im Anschluß an den Aufbau Hartmanns die Einzelfragen der Philosophie des Unbewußten dargestellt und vom theistischen Standpunkt aus kritisch gewürdigt. Nicht so sehr eine Monographie Hartmans, als vielmehr eine grundsätzliche Auseinandersetzung mit den monistischen Grundanschauungen hatte er bezweckt.

Rintelen dagegen, ein Schüler Baeumkers, behandelt mehr die spezifisch religiösen Einstellungen bei Hartmann in der „Religion des Geistes", die er aus

dem ganzen System herausanalysiert, in ihrem Zusammenhang darlegt, sie organisch in die Geschichte einbaut und ihr Fortwirken in der Nachzeit verfolgt. So macht er uns zuerst mit den erkenntnistheoretischen Voraussetzungen Hartmanns bekannt, gliedert ihn ein in die Geschichte der Philosophie und läßt dann die Erörterungen über das Wesen der Religion, über ihre Zentrallehren und endlich über die sittlich-religiöse Persönlichkeit folgen. Das ganze ist durchflochten von geschichtlichen Rück- und Ausblicken und von kritischen Stellungnahmen, so daß es zu einer Würdigung der monistischen Religionsphilosophie der Gegenwart überhaupt wird.

Bei der Bedeutung, die auch heute noch dem Monismus im allgemeinen und Hartmann im besondern zukommt, verdienen die beiden Werke alle Beachtung.

Trier. Joseph Lenz.

Kirchengeschichte

Lehrbuch der geschichtlichen Methode von Alfred Feder S. J. Dritte, umgearbeitete und verbesserte Auflage. XVI, 372 Seiten gr. 8°. 1924. Verlag Josef Kösel und Friedrich Pustet, Kommandit-Gesellschaft, Verlagsabteilung, Regensburg. Gebunden 7,75 Rm.

Mit keiner anderen Schrift möchte ich lieber die Besprechungen kirchengeschichtlicher Literatur beginnen als mit vorliegendem Werke aus der Hand Feders, des Professors der Kirchengeschichte an der philosophisch-theologischen Lehranstalt der Jesuiten zu Valkenburg. Dem Umfange nach hält es die Mitte zwischen dem großen Lehrbuch der historischen Methode von Ernst Bernheim und dessen kleiner Einleitung in die Geschichtswissenschaft (Sammlung Göschen Nr. 270) oder den Grundzügen der historischen Methode von Al. Meister. Inhaltlich aber unterscheidet es sich von den genannten Schriften sehr vorteilhaft dadurch, daß es bewußt und positiv von der christlichen Weltanschauung aus an die Probleme der Geschichtswissenschaft herantritt, dieselbe auch bei Behandlung der einschlägigen philosophischen Fragen stets im Auge behält und, wo es zutrifft, zur Geltung bringt. Dabei bietet sich dem Verfasser wiederholt Gelegenheit, landläufige Einwände gegen die Vereinbarkeit christlicher Überzeugung mit geschichtlicher Forschung aus dem Wege zu räumen, ja zu zeigen, daß gerade der Gedanke an Gott als erste Ursache und letzten Endzweck aller Dinge uns erst die Augen öffnet für den tiefsten Sinn der Geschichte. (Vgl. S. VI, 5, 9, 14, 15, 28—30, 38, 264—271, 314, 320—328.) Mit einer den Anfänger auf den ersten Blick vielleicht abschreckenden Ausführlichkeit und Zergliederung bis ins Kleinste werden die philosophischen Fragen erörtert und die verschiedenartigen geschichtlichen Quellen aufgezeigt und die einzelnen Phasen des technischen Verfahrens bei der Quellenkritik, der Deutung der Quellen und der geschichtlichen Darstellung beschrieben; man soll sich aber dadurch nicht abschrecken lassen. Es schadet gar nichts, sich einmal nachdenkend klar bewußt zu werden, wie kompliziert das historische Arbeiten ist; dadurch wird vor allem das Auge geschärft für etwaige Fehlerquellen. In der praktischen Arbeit wachsen die einzelnen Teile des Verfahrens rasch zu einem einheitlichen Akt zusammen und spielen sich bald leicht und schnell ab.

Das Werk Feders, das auch die wichtigere ältere und neuere Literatur verzeichnet, kann allen Arbeitern auf dem Gebiete der geschichtlichen Forschung und Darstellung wärmstens empfohlen werden. Ist die schließlich noch bemerkenswerte Tatsache, daß das Buch nach dem Kriege bereits zum dritten Male erscheinen konnte, nicht auch ein Beweis dafür, daß es einem wirklichen Bedürfnisse entgegenkam? — in Anbetracht seiner weltanschaulichen Einstellung nicht vielleicht auch ein interessantes Zeichen der Zeit?

Handbuch der allgemeinen Kirchengeschichte von Joseph Kardinal Hergenröther. Neu bearbeitet von Dr. Joh. Peter Kirsch. Sonderdruck der Nachträge zur sechsten Auflage des I.—IV. Bandes. Freiburg i. Br. 1925. Herder & Co., Verlagsbuchhandlung. 87 S. gr. 8°. Brosch. 3,— R.-Mk.

Luther. Von Hartmann Grisar S. J. Sonderdruck der Nachträge zur dritten Auflage des I. und II. Bandes. Freiburg i. Br. 1924. Herder & Co., Verlagsbuchhandlung. 48 S. gr. 8°.

Mit Rücksicht auf unsere wirtschaftliche Not hat Herder die neuen Auflagen seiner beiden vorgenannten Verlagswerke durch billigeren mechanischen unveränderten Abdruck der vorhergehenden Auflagen unter Beifügung von Nachträgen und Ergänzungen zu jedem Bande hergestellt. Die Beigaben zu den einzelnen Bänden hat er außerdem in dankenswerter Weise in je einem Sonderheft für die Kirchengeschichte und das Lutherwerk vereinigt, um sie auch den Besitzern der früheren Auflagen leicht zugänglich zu machen. Kirsch bietet vor allem die neuere Literatur, oft mit kurz charakterisierenden und bewertenden Begleitvermerken. Dazwischen gibt er aber auch manche Ergänzungen des Textes, wie über Proselyten (S. 5), Gedächtnisstätte der Apostelfürsten in Rom (8), Taufbekenntnis (11), Bußfragen (12/13, 16, 21), Nestorius (22/23), Bekenntnis und Organisation der Kirche bei den arianischen Germanen (24), Zisterzienser und Zisterzienserinnen (37/38), Thomas von Aquin (42/43), Loreto (44/45), Luther (54/55), Ansätze zur innerkirchlichen Reform im 16. Jahrhundert (59/60), Ritenstreit in China (66), besonders aber über das Pontifikat Benedikts XV. und die Anfänge Pius' XI. (76—84) und über die Auswirkungen des Weltkrieges auf den Bestand und das Leben der Kirche in den einzelnen Ländern (84, 85, 86) und auf die katholischen Missionen (77,87). Grisar nimmt in den beachtenswerten Vorworten zur dritten Auflage des I. und II. Bandes kurz Stellung zu den literarischen Erscheinungen im Reformationsjubiläumsjahr 1917 (S. 3/4) und dem angeblichen „katholischen Lutherbild" (4/5) wie auch zu den Beanstandungen seiner Methode von protestantischer Seite (6—8) und spricht sich aus über die zur Ergänzung seines „Luther" in bisher sechs Heften von ihm herausgegebenen „Luther-Studien". Es folgen Literaturangaben (S. 11—22) und „Zusätze und Verbesserungen" zum I. und II. Bande (S. 23—34 und S. 35—48).

Die Corbinians-Legende nach der Handschrift des Klosters Weihenstephan vom Jahre 1475 herausgegeben von Joseph Schlecht. Verlag Dr. F. P. Datterer & Co. Freising 1924. XVIII und 72 S. Einfache Ausgabe brosch. 3,— R.-Mk.

Das Leben des hl. Korbinian. Dem Bischof Arbeo von Freising nacherzählt von Balthasar Arnold. Freising 1924. Verlag Dr. F. P. Datterer & Co. 152 S. Brosch. 2,— R.-Mk. Geb. 3,— R.-Mk.

In der Woche vom 6.—13. Juli 1924 hat die Kirche von Freising das 1200jährige Jubiläum ihres ersten Bischofs, des hl. Korbinian, begangen. In näherem oder weiterem Zusammenhang damit war bereits in den Jahren 1919—21 der Freisinger Dom restauriert worden und wurde 1924 ein Verein zur Erforschung der Freisinger Diözesangeschichte gegründet. An Jubiläumsschriften sind erschienen eine große mit dem Titel „Wissenschaftliche Festgabe zum zwölfhundertjährigen Jubiläum des hl. Korbinian. Herausgegeben von Joseph Schlecht, München 1924", eine Sammlung von 26 Abhandlungen mit vielen Bildbeigaben, und die zwei hier angezeigten kleineren Schriften von Schlecht und Arnold.

Der um 680 zu Arpajon, wenige Stunden südlich von Paris geborene und am 8. September 729 als Bischof von Freising gestorbene Heilige hatte um 770 an seinem dritten Nachfolger Arbeo einen Biographen gefunden, dessen Werk aber

im 10. Jahrhundert durch den Mönch Hrotrock von Tegernsee einer Umarbeitung unterzogen wurde. Im Jahre 1475 hat der Freisinger Goldschmied Meister Sixt (Schmalermel?) eine deutsche Bearbeitung der Vita des hl. Korbinian niedergeschrieben oder schreiben lassen und mit Bildern illustriert. Nach seinem Tode kam die Handschrift in den Besitz des auf einem Berge oberhalb Freising gelegenen Klosters Weihenstephan und befindet sich jetzt in der Münchener Hof- und Staatsbibliothek. Der Freisinger Professor und Prälat Schlecht hat nun als Festgabe den Text der deutschen Legende nach der Handschrift von Weihenstephan in seiner köstlichen Ursprünglichkeit und kindlichen Schlichtheit veröffentlicht. Eine kurze Einführung vor dem Text unterrichtet über die Entstehung der Legende und ihre Eigenart; nach dem Text folgen Anmerkungen und Literaturangaben und Erklärungen der sprachlichen und sachlichen Schwierigkeiten.

Sehr lehrreich ist ein Vergleich dieser deutschen Vita des ausgehenden 15. Jahrhunderts mit dem von Arnold, dem vorerwähnten dritten Freisinger Bischof, Arbeo nacherzählten Leben des hl. Korbinian. Arnold schreibt zwar für weitere Volkskreise; aber er weiß in trefflicher Art ernste Forschung und geschichtliche Kritik mit volkstümlicher Darstellung zu verbinden und auf dem Hintergrunde der wirtschaftlichen, kulturellen und religiösen Verhältnisse jener Zeit ohne Schönfärberei ein möglichst geschichtlich getreues Bild des Heiligen zu zeichnen. In einem Schlußwort berichtet Arnold über die dem Heiligen im Laufe der Jahrhunderte erwiesene Verehrung und erörtert in unbefangener Weise die Frage: Ist Korbinian wirklich ein Heiliger? (S. 138—142). Anmerkungen nebst Quellen- und Literaturangaben beschließen die auch mit fünf Bildertafeln ausgestattete schöne Schrift.

Ein neuer Stern am Heiligenhimmel des 20. Jahrhunderts. Die selige Theresia vom Kinde Jesu von P. Simon A. Schmitt, Ord. Carm. Calc. Zweite Auflage. Verlag der Schulbrüder. Kirnach-Villingen, Baden 1924. 100 S. Kart. 1,— R.-Mk. Halbleinbd. 1,80 R.-Mk.

Keine Lebensbeschreibung, sondern ein der Erbauung des Lesers und der Verehrung der mittlerweile am 17. Mai 1925 heiliggesprochenen Theresia vom Kinde Jesu dienendes Schriftchen mit kurzem Lebensabriß (S. 6—7) und Übersicht der wichtigsten Daten aus dem Leben der 1873 geborenen und am 30. September 1897 verstorbenen heiligen Karmeliterin (S. 95—97). Ein für Priester besonders lesenswertes Kapitel handelt über ihre Liebe zum Priestertum (S. 56—72).

Sendschreiben Unseres Heiligsten Vaters Pius XI., durch göttliche Vorsehung Papst **über das allgemeine Jubiläum des Heiligen Jahres** 1925. Ankündigung und Apostolische Konstitutionen (29. Mai 1924: „Infinita Dei", 5. Juli 1924: „Ex quo primum", 15. Juli 1924: „Si unquam", 30. Juli 1924: „Apostolico muneri"). Autorisierte Ausgabe. Lateinischer und deutscher Text. Freiburg i. Br. 1925. Herder & Co., Verlagsbuchhdlg. 60 S. 8°. Brosch. 1,50 R.-Mk.

Im Urtext und in autorisierter deutscher Übersetzung sind die vier Sendschreiben Papst Pius' XI. zum Jubiläumsjahr 1925 zusammengestellt, erst die Ankündigung, worin der Papst u. a. spricht über die von ihm erhofften Früchte des Hl. Jahres und über die von ihm gewünschte Gebetsmeinung beim Besuch der Ablaßkirchen (vergl. Past. bon. 1925 S. 24); es folgen die drei Konstitutionen über Aufhebung der Abläße und Vollmachten während des Jubiläumsjahres (außerhalb Roms), über außergewöhnliche Vollmachten für das Jubeljahr an die Pönitentiare und die anderen Beichtväter in Rom und über Gewährung von Abläßen des Jubeljahres an Ordensfrauen und andere an der Romfahrt Behinderte mit Vollmachten bezüglich der Absolutionen und Umänderungen von Gelübden.

Das Wesentliche hieraus ist bereits in dieser Zeitschrift (oben S. 25—34) dargelegt worden.

Trier. Schuler.

Altes Testament

Das Buch Hiob, neu übersetzt und aufgefaßt von Lic. Dr. Martin Thilo. Bonn. A. Marcus und E. Webers Verlag. 1925. IV u. 144 S.

Thilo will eine Übersetzung liefern, die den auslegerisch „ermittelten Text so klar und verständlich zum Ausdruck bringt, daß der Leser ihn ohne Zuhilfenahme einer ergänzenden Interpretation unzweideutig vor Augen hat". Auf Grund dieser Übersetzung will er dann die religionsgeschichtlichen Gedanken planvoll darstellen. So findet er bei Prüfung des 28. Kapitels in dessen Ausklang: Gottesfurcht ist Weisheit. — Den Obersatz für die im Jobbuche behandelte Frage: „Wie soll man sich stellen, wenn der Gottesfürchtige nicht zu einem glücklichen Ziele zu kommen scheint?" Das Buch Job ist ihm kein reines Erzeugnis der Einbildungskraft, sondern verschönte Geschichte. Diese ist nichts anderes als innere Erlebnisse des Dichters. „Als er diese Geschichte bis zu Ende erlebt hatte, beschloß er, sie darzustellen. Und er tat dies in doppelter Weise, einmal nach ihrer zeitlichen Aufeinanderfolge, zum anderen im Lichte einer höhern Wirklichkeit, sub specie aeternitatis. Die zweite Darstellung bot er in dem Rahmen, in den er seine Lebensgeschichte stellte. Das ist der Prolog und Epilog."

Thilos Übersetzung, Fußnoten und exegetische Anmerkungen sind durchweg gut. Seine Gesamtauffassung des Werkes verrät große Selbständigkeit und ist durchaus beachtenswert. Trotzdem aus dem Fortleben, das Jobs Reden bekunden, die Auferstehung des Fleisches zu folgern sei, läßt Thilo den Dulder diese Wahrheit noch nicht ausdrücklich erkennen. Dementsprechend glaubt er, die Entstehung des Buches in vorpersische Zeit verlegen zu sollen.

Le lamentazioni di Geremia. Versione critica dal testo ebraico con introduzione e commento. Von Giuseppe Ricciotti, Canonico Regolaro Lateraneo. Torino-Roma. Verlag Pietro Marietti. 1924. VIII und 102 S.

Il libro di Giobbe. Versione critica dal testo ebraico con introduzione e commento. Von Giuseppe Ricciotti, Canonico Regolaro Lateraneo. Torino-Roma. Verlag Pietro-Marietti. 1924. XII und 258 S.

Beide Bücher bejahen den Standpunkt der geschichtlich prüfenden Bibelforschung. Eindringlich schärft der Verfasser im Vorwort des Buches Job die Notwendigkeit des Studiums des hebräischen Urtextes des Alten Testamentes für die Theologen ein und hebt insbesondere hervor, wie dieses für das religionsgeschichtliche Verständnis des Alten Testamentes unerläßlich sei. Denn mit Recht stellt er die biblische Religionsgeschichte als eine „herrliche" Glaubensverteidigung gerade für unsere Tage hin. Ebenda S. X. Die Einleitungsfragen sind trefflich und bündig behandelt. Gut und knapp sind auch die der schönen Übersetzung beigegebenen Erklärungen. Für die metrischen Fragen hat Verfasser volles Verständnis. Auch er hält Job c. 28 nicht für einen Einschub.

Psalmenschlüssel. Einführung in die sprachlichen Eigentümlichkeiten und in den Gedankengang der Brevierpsalmen (einschließlich der im Brevier vorkommenden Cantica). Dritte Auflage. Von Pfarrer Dr. Stephan. Regensburg. Verlag Josef Kösel und Friedrich Pustet u. Co. 1925. 344 S.

Wir haben es hier mit einem verhältnismäßig gut gelungenen Versuch zu tun,

dem Beter das Verständnis der Psalmen und Gesänge der Vulgata zu erschließen. Inhalt: Erster Teil: Die sprachlichen Eigentümlichkeiten der Psalmen: A. Eigentümlichkeiten der hebräischen Sprache in Wort- und Satzbildung. B. Eigentümlichkeiten der hebräischen Sprache inbezug auf die Bedeutung der Worte (d. h. ein lateinisches Psalmen- und Cantica-Wörterbuch). Zweiter Teil: Der Gedankengang oder der Inhalt der Psalmen (und Cantica): A. Allgemeines über den Inhalt der Psalmen (Einleitungsfragen). B. Übersetzung der Psalmen (mit Vorbemerkungen). Die Reihenfolge der Psalmen und Cantica ist aus Gebrauchsrücksichten dem Psalterium Breviarii Romani angepaßt.

Altorientalischer Kommentar zum Alten Testament. Von Lic. D. Dr. Anton Jirku. Leipzig-Erlangen. Deichertsche Verlagsbuchhandlung. 1923. VIII u. 254 S.

Verfasser will alle Hinweise auf das Band, das Israel mit der altorientalischen Welt verknüpft, sammeln, und zwar dabei die Quellen nicht einseitig deuten, sondern selbst reden lassen. Von dem verfügbaren Stoffe wurden die religiösen, geschichtlichen und gesetzlichen Vergleichsgegenstände in den Vordergrund gerückt. Für die Anlage der Arbeit ist die Reihenfolge der hebräischen Bücher des A. T. maßgebend. Gegenüber andern Schriften dieser Art ist Jirku's Werk reichhaltiger und frei von aller Aufdringlichkeit der eigenen Meinung. Das Buch leistet schnelle und ausgezeichnete Dienste beim Studium des Alten Testamentes. In Beurteilung mancher Einzelfragen wie z. B. geschichtlicher Wert der Pentateucherzählungen, Pharao des Auszugs u. a. wird sich der Benutzer natürlich seine Selbständigkeit wahren. Hoffentlich wird die 2. Auflage Abbildungen bringen und auch die deutorokanonischen Bücher berücksichtigen.

Galla—Verskunst. Ein Beitrag zur allgemeinen Verskunst nebst metrischen Übersetzungen. Von Enno Littmann. Tübingen. Verlag von J. C. B. Mohr. 1925. VIII u. 56 S. Preis Mark 3,60.

Wir haben hier die erste Darstellung der hochentwickelten Versbildung eines begabten, schriftunkundigen, südabessinischen Volkes, nebst metrischen Übersetzungen, die den Geist seiner Klagelieder, Triumphgesänge, Gebete und Gesetze erkennen lassen. Das Buch ist von hoher Bedeutung für die allgemeine und insbesondere für die semitische Volkskunde. So wirft es auch Licht auf die Frage nach der hebräischen Metrik. Für den Alttestamentler wie Neutestamentler bieten Anregungen die Seiten 47—55.

Trier. Theis.

Völkerkunde und Fundamentaltheologie.

Der Mensch aller Zeiten. Natur und Kultur der Völker der Erde. — Band 3: Völker und Kulturen. Erster Teil: Gesellschaft und Wirtschaft der Völker von W. Schmidt und W. Koppers. Großoktav. Mit einer Karte, 30 teils farbigen Tafeln und 551 Textabbildungen. — Regensburg, Druck und Verlag von Josef Habbel. — XII und 740 S. Preis geh. Mk. 16,—, geb. (Leinen) Mk. 20,—, (Halbleder) Mk. 25,—.

Mit vorliegendem Werke haben uns Schmidt und Koppers eine systematisch durchgeführte Völkerkunde gegeben, welche die ethnologischen Probleme in einem Umfang und einer Tiefe behandelt wie bisher keine andere. Nach einer interessanten Geschichte der Völkerkunde (S. 3—30) behandelt P. Schm. die Methode der Völkerkunde (S. 31—130), setzt sich hier mit dem evolutionistischen System scharf, aber sachlich auseinander, legt positiv seine Methode dar, eines der schönsten Kapitel des

ganzen Werkes, jedenfalls bisher die beste Darstellung der neuen kultur-historischen Schule.

Diese Grundsätze wendet der Verfasser im zweiten Teile des Buches, bei der Untersuchung der menschlichen Gesellschaft, nämlich der Familie und des Staates an. (S. 133—351). Schm. beweist für die einzelnen Kulturkreise, daß das Bild, das der Evolutionismus hiervon entwirft, in keiner Weise den Tatsachen entspricht. Gerade diese Darstellung hat große Bedeutung für die Religionsgeschichte und die moderne Gesellschaftslehre. Am Schlusse faßt der Verfasser die ganze Entwicklung sehr gut zusammen. (S. 352—374).

Im dritten Hauptteil behandelt Koppers die menschliche Wirtschaft. Nach Erörterung des Begriffs und einer kurzen Geschichte der ethnologischen Wirtschaftsforschung (S. 375—395) sucht er in der Darstellung der Wirtschaftsform der verschiedenen Kulturkreise die Einflüsse aufzudecken, die für die Gestaltung der Kulturformen wirksam waren (S. 396—624). Durch die Zusammenfassung der wirtschaftsgeschichtlichen Untersuchungen (S. 625—644) wird die enge Verbindung zwischen Wirtschaft und Kulturform, die bei der ganzen Abhandlung in selten schöner Form gezeigt wird, in ein besonders scharfes Licht gerückt.

Im letzten Teile (S. 645—682) gibt Kreichgauer eine Darstellung der Technik der Naturvölker in schöner und anregender Form. Auf einzelne Fragen kann ich bei der Besprechung nicht eingehen. In Einzelheiten untergeordneter Bedeutung mag man anderer Meinung sein als die Verfasser, manches mag mehr geahnt als bewiesen erscheinen; das Ganze ist jedenfalls eine Glanzleistung, für die die gesamte Wissenschaft dankbar sein muß. Man kann dem Werke nur die allerweiteste Verbreitung in den Kreisen der Gebildeten wünschen. Möge der zweite Band, der die geistige Kultur behandeln soll, und die streng wissenschaftliche Ausgabe des Gesamtwerkes bald folgen! Das Literaturverzeichnis ersetzt in etwa die fehlenden Angaben der zitierten Stellen im Texte. Ganz hervorragend ist das Sachregister (S. 697—733), das den Wert des Buches bedeutend erhöht und die Benutzung wesentlich erleichtert. Die Ausstattung ist gut. Der z. T. weniger gute Druck ist daraus zu erklären, daß vieles bereits 1922—23 hergestellt wurde.

De Ecclesia. Tractatus historico-dogmatici quos scripsit Hermannus Dieckmann S. J. (Theologia fundamentalis.) 2 Tomi. gr. 8°. Tomus I: De Regno Dei. De Constitutione Ecclesiae. (XVIII u. 554 S.: zwei Karten.) Freiburg i. Br. 1925. Herder. Mk. 14,—; geb. in Leinwand Mk. 15,50. Tomus II: De Ecclesiae magisterio. Conspectus dogmaticus. (XXII u. 308 S.)

Die Fundamental-Theologie hat die Aufgabe zu zeigen, daß Christus der Lehrer der Menschheit ist und eine Kirche gegründet hat, die Hüterin und Vermittlerin der göttlichen Offenbarung sein soll. Um letzteres darzulegen, geht D. von der Untersuchung des „Reiches Gottes" aus: Ankündigung und Erwartung des messianischen Gottesreiches vor Christus nach den heiligen Büchern des A. T. und den außerkanonischen Quellen; Ankündigung und Darstellung des neuen Gottesreiches durch Christus: Sinn des Ausdrucks „Reich Gottes", die Frage nach dem eschatologischen Charakter des Reiches Gottes, ob es eine rein innere Größe sei und rein religiös, das Verhältnis zum Alten Bunde, seine zeit- und weltumfassende Art (S. 14—186). So können wir geschichtlich die Ausdrucksweise und Lehre Jesu Christi, der von der Kirche als dem Reiche Gottes spricht und das neue Gottesreich in Verbindung mit dem Reich Gottes des Alten Testamentes bringt, viel besser verstehen.

Im zweiten Teile De Constitutione Ecclesiae (S. 187—536) behandelt D. die Stiftung und Einrichtung der Kirche durch Christus, die Kirche in der apostolischen und nachapostolischen Zeit, in der wir die von Christus gegebene Wesensform der

Kirche immer klarer erkennen können: Bischofsamt und Primat des römischen Bischofs. Am Schluß zeigt er uns den doppelten Weg, auf dem wir zur Erkenntnis der wahren Kirche Christi kommen: den Weg der Merkmale der Kirche und der Betrachtung der katholischen Kirche als des von Gott gewirkten steten Wunders der Weltgeschichte.

Der zweite Band bespricht die Einsetzung und die Lehrgewalt des Lehramtes der Kirche, die Träger der Lehrgewalt, besonders die Unfehlbarkeit des Papstes, den Gegenstand und die Quellen des Lehramtes (S. 6—205).

Die Kirche hat aber nicht nur Lehraufgabe, sondern sie soll auch das Erlösungswerk Christi fortführen, besitzt als „fortlebender Christus" Heiligungsgewalt und Priesteramt, ist auch ein Geheimnis des Glaubens, das als solches fundamentaltheologisch nicht voll und ganz erfaßt wird. Darum gibt D. am Schlusse des Bandes einen Überblick über die dogmatischen Fragen, die die Kirche berücksichtigen, und erst so gewinnen wir aus den Zielen und Aufgaben der Kirche, aus ihrem Verhältnis zu Christus (S. 206—258) ein volles Verständnis für das Wesen und die Eigenart der Kirche. Die Enzyklika Satis cognitum Leos XIII. ist wegen ihrer Bedeutung am Schlusse in vollem Wortlaut angefügt. Wir haben hier wirklich eine Fundamental-Theologie vor uns, die Neues bietet und in jeder Hinsicht den Forderungen der Zeit entspricht, die streng methodisch-hervorragende Schriftbeweise liefert und aktuelle Fragen sehr gut erörtert, wie z. B. das bekannte Zeugnis des Irenäus, Dogmenfortschritt, Lehrautorität der römischen Kongregationen, Echtheit Matth. 16, 18, Gemeindetheologie.

Die Literatur ist, wie die Angaben nach jedem Kapitel beweisen, in vollstem Maße erschöpft. Besonders hervorzuheben ist die dogmatische Vertiefung am Schlusse des zweiten Bandes. In jedem Bande haben wir ein eingehendes Schriftstellenverzeichnis, sowie ein Namen- und Sachregister.

Trier. Johann Lenz.

Pädagogik, Katechetik, Homiletik

Die pädagogische Stiftung Cassianeum in Donauwörth. Festschrift zum 50jährigen Gründungsjubiläum am 4. Juni 1925. Von Dr. Joseph Ungewitter, Institutsdirektor im Cassianeum. Druck und Verlag der Buchhandlung Ludwig Auer, Pädagogische Stiftung Cassianeum in Donauwörth 1925.

Die reich und geschmackvoll ausgestattete Festschrift entwirft ein packendes Bild des Lebensganges, des Schaffens und Wirkens, der Persönlichkeit Ludwig Auers, zeichnet in großen Zügen seine Erziehungslehre und ihre Eigenart und gibt eine Übersicht über die Institute des Cassianeums, in denen Auer seine pädagogischen Grundsätze und Anschauungen erprobte. In dem vorletzten Kapitel gibt der derzeitige Direktor ein Bild der Erziehungsarbeit, wie sie im Geiste Auers heute im Cassianeum sich vollzieht. Man legt die Festschrift aus der Hand mit dem Gefühl der Bewunderung für das, was Ludwig Auer, ein geborener Volkserzieher, geschaffen hat, mit dem Gefühl der Freude über den Segen, der von Auers Schaffen und Stiftung ausgegangen ist — ich erinnere nur an die trefflichen Zeitschriften des Verlags: Pharus, Blätter für die Anstaltspädagogik, Monika, Schutzengel, Raphael, Notburga, Ambrosius — mit dem Wunsche, daß die Stiftung Cassianeum ihre ersprießliche Tätigkeit noch lange entfalten möge.

Behandlung der Exerzitien im Religionsunterricht. Von Dr. E. Dubowy, Domvikar in Breslau. Kommissionsverlag des Deutschen Katechetenvereins, München 28, Leohaus. Preis 0,30 Mark.

Verfasser ist der Meinung, daß eine Belehrung über Exerzitien in der Volksschule spätestens im sog. Abschlußunterricht zu erfolgen hat, bietet Stoff für die Behandlung der Exerzitien und fügt eine auf zwei Lehrstunden berechnete Katechese über Exerzitien bei. — Daß eine Belehrung über Exerzitien im Religionsunterricht der Volksschule gegeben werden soll, darüber besteht kein Zweifel, ebensowenig wie über den Nutzen und Segen sorgfältig vorbereiteter und gut durchgeführter Kinderexerzitien vor der Schulentlassung. Ich kann aber die Auffassung nicht teilen, daß es, um die Laien mit den Exerzitien bekannt zu machen, notwendig wäre, eine Belehrung über die Exerzitien in den Katechismus hineinzuarbeiten. Ganz muß ich es ablehnen, wenn die Belehrung zum Lernstoff gemacht und in Frage- und Antwortform abgehandelt wird. Der Religionsunterricht bietet an so vielen Stellen Gelegenheit, Belehrungen über die Exerzitien zu geben, daß jeder Seelsorger schon von sich aus an geeigneter Stelle das Notwendige sagen wird.

Wenn der König kommt. Gedichte und Geschichten für die lieben Kommunionkinder. Von P. Heinrich Heimanns. 108 S. Verlag Joseph Bercker, Kevelaer 1922. Preis Halbleinen 2,50 Mk., Ganzleinen 3,60 Mark.

Das Büchlein trifft den rechten Ton, es wird den Erstkommunikanten in der Vorbereitungszeit sehr gute Dienste leisten, es wird auch über den Tag der Erstkommunion hinaus die Freundschaft des Kindes sich bewahren. Die Ausstattung ist gut.

Christlich denken! Ein Hilfsbüchlein zur geschlechtlichen Erziehung. Von Dr. P. Edelbert Kurz O. F. M., Lektor der Philosophie und Pädagogik. Verlag Josef Kösel und Friedrich Pustet, München 1925.

Das Büchlein will, laut Vorwort, eine grundsätzliche Besinnung auf die gottgewollte Stellung des Geschlechtlichen in der Welt geben, will von der grundsätzlichen Besinnung aus klärend einwirken auf die erzieherische Auffassung und Behandlung des Geschlechtlichen und für den Fall der Notwendigkeit offenen Sprechens über hinderliche Verlegenheit hinweghelfen durch Bereitstellen der Worte und Prägungen. So sehr ich dem Verfasser beipflichte in der starken Betonung des Gedankens — das Geschlechtliche stammt von Gott, Gott hat es geschaffen — so gerne ich anerkenne, daß dieser Gedanke „groß und befreiend" ist, so ist es mir doch recht zweifelhaft, ob der Gedanke die gewaltige Wirkung erzielt, die der Verfasser von ihm erwartet. Ich halte den eingeschlagenen Weg für verfehlt und lehne ihn ab.

Trier. Weiler.

Nachfolge des heiligen Franziskus. Predigtskizzen über die Tugenden des „Seraphischen Heiligen". Von P. Benignus Schropp O. M. Cap. Brosch. 1,50 Mk., Leinenband 2,25 Mark. Verlag Hermann Rauch, Wiesbaden.

An Franziskus-Literatur ist unsere Zeit nicht arm. Immer mehr Neuerscheinungen an Büchern und Schriften haben in den letzten Jahren den Heiligen von Assisi auch dem gewöhnlichen Volk näher gebracht. Und das ist gut. Man sucht ja heute nach Persönlichkeiten, die der modernen Menschheit imponieren, von denen sie lernen kann. Franziskus ist der Mann, der dem Volke unserer Tage so viel zu sagen hat. Sicherlich wird das Jubiläumsjahr 1926 nicht wenig dazu beitragen, die weitesten Kreise mit der Persönlichkeit des heiligen Franziskus noch mehr bekannt zu machen. Aus diesem Gedanken heraus ist das vorliegende Büchlein entstanden. Der Verfasser, als Franziskussohn mit dem Leben seines heiligen Ordensstifters vertraut, führt uns in 12 ausführlichen Predigtskizzen die ideale Franziskusgestalt recht lebhaft vor Augen. Die Vorträge bieten jedem, der sich

selber für den Heiligen von Assisi interessieren will, reichlichen Stoff zur Erwägung und Anregung. Nicht minder sind sie dem Prediger willkommen als gediegenes Material für Konferenzen und Predigten. Das Büchlein zeichnet sich besonders aus durch Klarheit und franziskanische Wärme. Wer es liest und für sich oder andere verwertet, wird es nicht ohne großen Nutzen aus der Hand legen. Wir haben hier einen schönen Beitrag zur Franziskus-Literatur und zugleich eine Festgabe zum Jubiläum des 700. Todestages des hl. Franziskus von Assisi. Wlm.

Moralwissenschaft

Schwesternseelsorge von A. Ehl, Pfarrer in Usingen. kl. 8° (VIII u. 304 S.) (Zweite Auflage. F. Schöningh, Paderborn 1925.

Kaum ist ein Jahr verflossen, da liegt auch schon die zweite Auflage dieses vorzüglichen Büchleins vor. Gleichzeitig erscheint in New-York eine englische Übersetzung. Schon diese beiden Tatsachen sind eine gute Empfehlung für Ehl's Schwesternseelsorge. Die beste Empfehlung jedoch ist der gute und gediegene Inhalt des Büchleins selbst. Wenn man bedenkt, daß der Verfasser alle einschlägigen und oft recht schwierigen Fragen behandelt, die vor allem ein tätiges Ordensleben mit sich bringt, so weiß man wirklich nicht, was man mehr bewundern soll: das klare, besonnene und allseitige Urteil oder das richtige und tiefe Verständnis für das Ordensleben mit seinen hohen und schweren Aufgaben und seinen oft gar menschlichen Schwächen oder die große Liebe und aufrichtige Bewunderung des Verfassers für die Erhabenheit des Ordensstandes.

Da wir nach A. Krose, Kirchliches Handbuch 1924/25 allein in Deutschland gegenwärtig 69 644 Ordensschwestern und 6092 Novizinnen in 6 379 Niederlassungen haben, so dürfte die Zahl der ordentlichen Schwesternbeichtväter, für die das Buch in erster Linie geschrieben ist, wenigstens 6000 betragen. Aber nicht nur jeder Schwesternbeichtvater, sondern auch jeder Hausgeistliche, Pfarrer, Religionslehrer, Kaplan, der mit Schwestern zusammenarbeiten muß, sollte Ehl's Schwesternseelsorge gelesen haben. Es gibt wohl keine Frage, die in der Praxis der Schwesternseelsorge von einiger Bedeutung ist, und die nicht in diesem Büchlein gründlich und gut behandelt wäre. Darum läßt es sich schwer sagen, für wen das Büchlein größeren Nutzen stiften wird, ob für die Schwestern oder für den Seelsorger, für den es geschrieben ist. Eins ist sicher: für die Ehre Gottes und das Heil der unsterblichen Seelen hat die erste Auflage schon sehr segensreich gewirkt. Möge der zweiten bald eine dritte und vierte Auflage und eine Übersetzung in alle Weltsprachen folgen! Das ist der innigste Wunsch des Rezensenten für Ehl's Schwesternseelsorge.

Trier. P. van Acken S. J.

Dogmatik

Christliche Sekten und Kirche Christi von Dr. Konrad Algermissen. Zweite und dritte neu bearbeitete und stark vermehrte Auflage. 3.—7. Tausend. 532 Seiten. Preis geb. 6,50 Mark. Druck und Verlag von J. Giesel, Hannover 30.

Das Buch enthält zwei Teile: 1. Teil: Christliche Sekten, 2. Teil: Kirche Christi. Der erste Teil bespricht die einzelnen christlichen Sekten; Ursprung und Geschichte, Lehre und Gottesdienst werden dargestellt, dann folgt die Beurteilung. Diese Darstellung ist getragen von wahrem psychologischem Verständnis; Algermissen behandelt die einzelnen Sekten nicht nur als Häresien, sondern er läßt die

Sekte aus der Persönlichkeit des Stifters herauswachsen. Bei den einzelnen Stiftern zeigt er dann, wie deren religiöse Ideen aus ihrer Erziehung, ihrer religiösen Umwelt und den Mängeln und Fehlern im religiösen oder sozialen Leben ihrer Zeit entstehen. Diese psychologische Einstellung gibt dem Werke besonderen Wert, es wird damit zu einem wertvollen Beitrag zur Geschichte der religiösen Ideen. Der zweite Teil „Kirche Christi" stellt die einzelnen Dogmen und die Stellung der Sekten zu denselben dar. Dieser zweite Teil ist eine wertvolle Ergänzung zu jeder Dogmatik und ein notwendiges Hilfsmittel für zeitgemäß orientiertes Dogmatikstudium. Denn hier erscheinen bei den einzelnen Wahrheiten unseres Glaubens nicht die Irrtümer aus längst vergangener Zeit, sondern das religiöse Irren so vieler uns umgebender Menschen tritt hier vor uns hin.

Algermissens Darstellung hat das gesamte Schrifttum der Sekten — auch das sonst schwer erreichbare — verarbeitet; doch ist seine Darstellung nicht nur aus dem toten Schrifttum der Sekten herausgewachsen; er hat auch im persönlichen Verkehr mit den Sektierern sich eine gründliche Kenntnis des Sektenwesens erworben und manche Partien seines Buches mit führenden Geistern der Sekten durchgesprochen.

Das Buch ist nicht nur für das Studium des Seelsorgers wertvoll, sondern sollte auch in der katholischen Laienwelt weit verbreitet werden. Für Besprechung oder gemeinsame Lesung in Vereinen ist es sehr geeignet.

Die Sekte der ernsten Bibelforscher. Von P. Dr. Tharsicius Paffrath O. F. M. 1925. Bonifatius-Druckerei, Paderborn. 176 S. Preis gebunden Mark 4,—.

Diese neueste Spezialstudie über die eifrigste unter den neuen Sekten gibt einen guten Einblick in Geschichte und Lehre der ernsten Bibelforscher und verdient volle Empfehlung.

Trier. v. Meurers.

Verschiedenes

Wie Gott mich rief. Mein Weg vom Protestantismus in die Schule St. Benedikts. Von Maria Rafaela Brentano O. S. B. 345 S. Herder, Freiburg 1925.

Die Geschichte einer Konversion, wie ich sie ergreifender und fesselnder seit langem nicht las. Ein Leben ungemein reich an Wechselfällen, an wunderbaren Fügungen der Vorsehung zieht an unserem Auge vorüber. Die Verfasserin hat recht, wenn sie von ihren nicht gerade ganz alltäglichen Erlebnissen spricht. Ihr Lebensweg führte sie nach einer ersten frohen und ungetrübten Jugendzeit im südöstlichen bezw. westlichen Rußland durch die Bitternis einer zunehmenden Verarmung, des Verlustes der Mutter und des Vaters in das Haus einer gütigen Tante in Libau, wo sie ihre Studien macht und 1888 das höhere Lehrerinnenexamen besteht. Von dort führt sie die Hand der Vorsehung aus protestantischer und freireligiöser Umgebung nach Wien, wo sie an der Seite eines geliebten Mannes ein kurzes Eheglück findet. Nach dem frühen Tode ihres Mannes, des Oberingenieurs Max Brentano, nach Jahren inneren Ringens kommt Hanny Brentano zur Konversion, in deren einzelnen Stadien sie der verstorbene Msgr. Paul Baron Mathies mit feinem Takt beraten und unterwiesen hat. Katholisch geworden, widmet sie sich von 1910 ab der katholischen Frauenorganisation in Österreich und tritt 1919 in das altehrwürdige Benediktinerinnenstift auf dem Nonnberg bei Salzburg ein. Das Buch ist entstanden und geschrieben auf Wunsch der Obern, „die glauben, daß die Wege, welche die Verfasserin gegangen, auch anderen, die einen Ausweg aus dem Walde ihrer Unruhen und Zweifel suchen, Weisung, und denen die schon

im vollen Lichte der Wahrheit wandeln, Erhebung bringen könnten". (Abt Dr. Laurentius Zeller O. S. B. in seinem Geleitwort.) Den Dienst zu leisten, ist das ausgezeichnete Buch, das mit bemerkenswerter Darstellungskunst geschrieben ist, wohl geeignet. Es sei Priestern und Laien warm empfohlen.

Der selige Joseph Cafasso, Beichtvater und Seelenführer des ehrwürdigen Don Bosco. Von D. W. Mut. 258 Seiten. Salesianerverlag, München 1925. Preis kart. 3,00 Mark.

Auf Grund der umfangreichen italienischen Biographie Don Cafassos, die wir dem Abate Luigi Nicolis de Robilant verdanken, und gestützt auf die Akten des Seligsprechungsprozesses, hat D. W. Mut eine erste deutsche volkstümliche Lebensbeschreibung des am 26. April dieses Jahres selig gesprochenen italienischen Priesters Joseph Cafasso versucht. Das Leben dieses ausgezeichneten Mannes, der in den verschiedensten Formen der Seelsorge Hervorragendes leistete, bietet soviel Anregung, Erbauung und Förderung, daß man jedem Priester wünscht, mit ihm bekannt zu werden. Der Titel des Buches könnte auf die Vermutung bringen, es handele sich nur um eine Darstellung der dort erwähnten Beziehungen zwischen Don Cafasso und Don Bosco. Das ist nicht der Fall. Das Buch ist eine Biographie Don Cafassos, in der an mehreren Stellen und ausführlich im 15. Kapitel der bisher in dem Umfange nicht bekannte Einfluß des Seligen auf den großen italienischen Pädagogen Don Bosco und sein Werk dargestellt wird.

Der Diener Gottes Dominikus Savio, Zögling des Salesianischen Oratoriums in Turin. Von Don Johannes Bosco. Zweite Auflage. 7.—11. Tausend. Salesianerverlag, München 1925. Preis 1,50 Mark.

Eine kurze Lebensbeschreibung des im Alter von 15 Jahren verstorbenen heiligmäßigen Jünglings aus der Feder Don Boscos selber. Das Büchlein wird in den Händen der Jugend, vor allem der studierenden, viel Segen stiften können.

Die heilige Magdalena Sophie Barat und ihre Stiftung, die Gesellschaft der Ordensfrauen vom heiligsten Herzen. Zweite erweiterte Auflage. 484 Seiten. Herder, Freiburg 1925.

Das erstmals 1910 erschienene großzügige Lebensbild der seligen Magdalena Sophie Barat erscheint aus Anlaß ihrer Heiligsprechung (24. Mai 1925) in zweiter erweiterter Auflage. — Eine tapfere Frau mit männlichem Herzen, eine durch Geist, Wissen und Frömmigkeit ausgezeichnete Frau hat Pius X. in seinem Seligsprechungsbreve vom 31. Januar 1908 Sophie Barat genannt. In dieser kurzen Zusammenfassung hat der Papst treffend das so reiche und gottbegnadete Leben charakterisiert. Sophie Barat hat es an Leiden, an Widerwärtigkeiten, an Verfolgungen nicht gefehlt; sie hat alles mit einem außerordentlichen Leidensmut getragen, in übernatürlicher Opfergesinnung erduldet. Rastlos und unermüdlich hat sie ein langes Leben — sie starb 85jährig — im Dienste des Apostolates und der Erziehung gewirkt. Sie hat „ein Erziehungswerk großen Stils geschaffen, das von kleinen Anfängen aus in einem Jahrhundert die Alte und Neue Welt mit fast zahllosen Stationen besetzte, von denen jede für das weibliche Geschlecht ein Kulturzentrum, für den Bestand und die Ausbreitung des Reiches Gottes ein Festungswerk bedeutet". (Bischof von Keppler im Vorwort.) Das Buch ist durch die zahlreich eingestreuten Proben aus den Briefen, den Konferenzen und Ansprachen überaus wertvoll.

Der Laienbruder des Dominikanerordens. Von P. Benedikt Momme Nissen O. P. Druck und Verlag B. Kühlen, M.Gladbach 1924.

Eine sehr gefällig und geschmackvoll ausgestattete Schrift, die nach zwei kurzen

einleitenden Kapiteln über den Ordensstand und den Dominikanerorden vom Leben unserer Laienbrüder, vom Ordensberuf und vom Eintritt handelt.

Deutschlands zweiter Apostel, der heilige Petrus Canisius S. J. Ein kurzes Lebensbild von Johannes Metzler S. J. Mit einem Titelbild. Verbesserte und vermehrte Neuauflage. 6.—15. Tausend. B. Kühlen, Kunst- und Verlagsanstalt, M.Gladbach 1925.

Das Büchlein schildert kurz und knapp das Leben des um das katholische Deutschland so hochverdienten Heiligen, den kennen zu lernen für die deutschen Katholiken Ehrenpflicht ist. Es eignet sich zur Massenverbreitung. Der Druck dürfte etwas größer sein.

Die Bekenntnisse des hl. Petrus Canisius S. J. und sein Testament. Aus dem Lateinischen übersetzt und herausgegeben von Johannes Metzler S. J. Mit einem Titelbild von Eduard von Steinle. 3.—6. Auflage. B. Kühlen, Kunst- und Verlagsanstalt, M.Gladbach 1925.

Eine gute Übersetzung der Confessiones und des Testamentum des Heiligen nach der kritischen Ausgabe von O. Braunsberger S. J. in Beati Petri Canisii Societatis Jesu, Epistulae et Acta. Vol. 1. p. 6—68.

Trier. Weiler.

Eine moderne deutsche Mystikerin. Leben und Briefe der Schwester Emilie Schneider, Oberin der Töchter vom heiligen Kreuz in Düsseldorf. Von Karl Richstätter S. J. Mit sechs Bildern. Zweite bis vierte, vermehrte Auflage. 4.—8. Tausend. Freiburg, Herder.

Mystik und mystische Literatur scheinen Modesache zu werden, und darum ist beiden gegenüber ruhiges, abwägendes Urteil durchaus am Platze: abwägendes Urteil, aber nicht grundsätzliche Ablehnung. Wo ein erfahrener Theologe den Tatbestand mit sachlicher Ruhe und kritischem Ernste nachprüft, da darf man freudig zustimmen und göttlicher Gnadenführung auch in neuer Zeit sich freuen. P. Richstätter ist ein solcher Führer: in Theorie und Geschichte der Mystik ist er gründlich geschult, dazu bringt er die praktische Seelenkenntnis eines erfahrenen Missionars mit und ist damit durchaus geeignet, das mystische Innenleben einer gottbegnadeten Seele zu prüfen und darzustellen.

Das Büchlein enthält drei Teile: im ersten wird das Leben der Schwester Emilie Schneider († 1859) geschildert (S. 1—158); der zweite enthält die mystischen Briefe der Schwester Emilie an ihren Beichtvater (S. 159—231); der dritte bietet Anmerkungen zu den mystischen Briefen (S. 233—250). In diesen Anmerkungen zeigt sich die reiche Erfahrung P. Richstätters auf dem Gebiete der Mystik.

Die Lektüre des Büchleins bereitet uneingeschränkten Genuß. Es zeigt, was eine heilige Seele alles wirken kann zur Ehre Gottes; es zeigt, daß für das Leben der Kirche innere Heiligkeit viel wichtiger ist als Aktivität. Die Frömmigkeit der Schwester Emilie ist gekennzeichnet durch volle Hingabe an Gott; zarte Christusmystik durchzieht ihr Beten; ihre eucharistische Frömmigkeit besteht in erster Linie in Hochschätzung des heiligen Meßopfers, dann aber auch in Uebung der Anbetung vor dem Allerheiligsten. Die Züge ihrer Innerlichkeit sind: tiefe Demut, strikter Gehorsam, kindliche Offenheit, aufrichtige Selbstverachtung, große Liebe zum Kreuze. Gerade diese Züge haben unserer Zeit viel zu sagen, denn heute wollen so manche eine Frömmigkeit ohne diese Wesensgrundzüge christlichen Gottdienens; gerade die Bedeutung des Leidens geht einem bei Lektüre dieses Buches auf. So hat das Buch die große Mission, Verständnis zu wecken für echt christliches Leben und für die Grundeigenschaften christlicher Frömmigkeit.

Trier. v. Meurers.

Carl Haggenei S. J., **Fürstin Sophie von Waldburg zu Wolfegg und Waldsee.** Mit einem Vorwort von Dr. Paul Wilhelm von Keppler, Bischof von Rottenburg. 2. Aufl. 6.—7. Tausend. Ohlinger, Mergentheim.

Der feingeistige Rottenburger Bischof von Keppler weiß diese Lebensbeschreibung der Fürstin nicht genug zu rühmen. „Der Verkehr mit ihr war mir immer Freude und Trost. Ich darf hoffen, daß auch der durch dieses Buch vermittelte Umgang mit ihr vielen zur Erbauung und zum Troste gereichen wird." (S. IV.) Der Herausgeber der Newyorker Enzyklopädie, Herbermann, schreibt: „Ich lese die Biographie der Fürstin mit großer Begeisterung für die ausgezeichnete Dame. Es empfiehlt die deutschen Frauen außerordentlich, daß ein solches Buch Leser findet." (VIII.) Wer ein edles Frauenleben, das ganz Gott und der Pflichterfüllung in Familie und Umgebung gewidmet war, kennen lernen will, greife zu dieser erhebenden Biographie. Es sei noch darauf hingewiesen, daß die Fürstin Wolfegg auch die erste Ehrenpräsidentin der Missionsvereinigung katholischer Frauen und Jungfrauen war und die Gründerin derselben, Frl. Schynse (Pfaffendorf), rege unterstützt hat.

Trier. Hamm.

Der Kleine Brockhaus. Handbuch des Wissens in einem Bande. Erscheint in zehn Lieferungen zu je 1,90 Mk. (ermäßigter Subskriptionspreis). Verlag F. A. B. Brockhaus, Leipzig 1925.

Der Verlag Brockhaus, der das erste größere Friedenslexikon, den Neuen Brockhaus in vier Bänden, herausbrachte, legt nunmehr ein Handbuch des Wissens in einem Bande vor. Der kleine Brockhaus wird enthalten über 40 000 Stichwörter auf etwa 800 dreispaltigen Textseiten mit 5400 Abbildungen im Text und auf 90 einfarbigen und bunten Tafel- und Kartenseiten, sowie 37 Übersichten und Zeittafeln. Nach der ersten Lieferung zu urteilen, die mir vorliegt, wird der kleine Brockhaus ein äußerst reichhaltiges und praktisches Nachschlagewerk sein.

Der Kleine Herder. Nachschlagebuch über alles für alle. Mit vielen Bildern und Karten. Erster Halbband A bis K. Herder, Freiburg 1925. Preis 15 Mark (in Leinenband) bezw. 20 Mark (Halbfranzband).

Der Kleine Herder stellt wirklich einen vollkommen neuen Typ eines einbändigen Nachschlagewerkes dar. Man ist überrascht von der Fülle des Gebotenen, sowohl was Text als auch was Illustration betrifft, die mit besonderer Anerkennung erwähnt sei. Die Bilder und Tafeln sind ganz vorzüglich. Das ganze Werk wird 50 000 alphabetisch geordnete Artikel, 4000 Bilder und Tafeln sowie eine große Reihe von Aufsätzen und Zusammenstellungen über Gegenstände von besonderer Wichtigkeit enthalten. Der Preis von 15 bezw. 20 Mark ist mäßig.

Regensburger Marien-Kalender. 61. Jahrgang. Verlag Kösel-Pustet, Regensburg 1926.

Wörishofener Original-Kneipp-Kalender. 36. Jahrgang. Verlag Kösel-Pustet, München 1926.

Maria-Hilf-Kalender. 36. Jahrg. Verlag Alphonsusbuchhandlung, Münster 1926.

Apostolats-Kalender. 1. Jahrgang. Verlag Kösel-Pustet, München 1926.

Claver-Kalender 1926. 19. Jahrgang. Herausgegeben von der St. Petrus Claver-Sodalität. Zu beziehen von der Claver Sodalität in Köln, Maria Ablaßplatz 10 a.

Schulbrüder-Kalender 1926. Herausgegeben von den christlichen Schulbrüdern der deutschen Ordensprovinz. 5. (21.) Jahrg. Schulbrüderverlag, Kirnach-Villingen.

Don Bosco-Kalender. 1. Jahrgang. Salesianerverlag. München 1926.

Caritas-Kalender. 2. Jahrgang. Caritasverlag, Freiburg 1926. Preis 1 Mk.

Kalender für das Trierer Land. 4. Jahrgang. Verlag der Paulinus-Druckerei, Trier 1926.

Das Niveau der Kalender für das katholische Volk beginnt sich zu heben; mit Freuden begrüßt man einen alten Bekannten wie den Regensburger Marien-Kalender, der unter der bewährten Leitung Peter Dörflers im 61. Jahrgange erscheint. Ein alter Bekannter ist auch der Wörishofener Original-Kneipp-Kalender, der in seinem 36. Jahrgange auf der alten Höhe steht. Ein Gleiches ist zu sagen von dem gleichaltrigen beliebten Maria-Hilf-Kalender, der allen Verehrern Mariens warm empfohlen sei. — Auch die Kalender, die erst in jüngster Zeit entstanden sind, können sich mit Ehren neben den älteren sehen lassen. So z. B. der Apostolats-Kalender, den P. Jakob Nötges, der Schriftleiter des Männerapostolates, herausgibt. Gut gearbeitet ist auch der hübsche Don Bosco-Kalender, der den Freunden und Mitarbeitern der Salesianischen Werke gewidmet ist und dessen Ertrag zum Besten der Anstalten der Salesianer für die gefährdete Jugend verwandt wird. Zum Besten der Waisenknaben und Fürsorgezöglinge dient auch der Ertrag des schmucken und inhaltreichen Schulbrüder-Kalenders. Ein alter Missionskalender ist der Claver-Kalender, der größtenteils Originalschilderungen und Erlebnisse von Missionären und Missionsschwestern enthält. Der im 2. Jahrgang stehende Caritas-Kalender zeichnet sich aus durch Geschlossenheit des Inhalts; er ist in allen seinen Beiträgen eingestellt auf das Thema: Caritas und Kind. Der wertvolle Kalender ist sehr geschmackvoll illustriert von dem bekannten Künstler Huber-Sulzemoos. Zu beziehen auch durch den Caritas-Verband, Trier, Windstr. 17. Für Ortsgruppen tritt Preisermäßigung ein.

Der Kalender für das Trierer Land hat sich in der kurzen Zeit seines Bestehens geradezu begeisterte Anerkennung, Wertschätzung und Beliebtheit errungen. Der von Wilhelm Hay sorgfältig redigierte 4. Jahrgang mit seinen zahlreichen Beiträgen und Bildern von Mosel, Eifel, Hunsrück, Saar, Rhein und Sieg wird die bisherige schon sehr große Lesergemeinde noch wachsen lassen.

Trier. Weiler.

Rheinischer Heimatkalender. Ein Jahreskreis als Wochenabreißkalender. Herausgegeben von W. Uhde, Direktor der Kunstgewerbeschule in Trier. Druck und Verlag der Paulinus-Druckerei in Trier. Preis Mk. 2,50, mit Porto Mk. 2,70.

Der im vorigen Jahre erstmalig herausgegebene „Trierer Heimatkunstkalender" fand einen überraschenden Beifall. Deshalb ist es zu begrüßen, daß er diesmal sein Kulturgebiet auf das ganze Rheinland ausdehnt und als „Rheinischer Heimatkalender" erscheint. Eine Reihe rheinischer Künstler hat mitgewirkt, die Schönheiten der engeren Heimat im Bilde festzuhalten oder die Sinngedichte von Heinrich Tiaden über das Familienleben mit ihrem Malstifte zu unterstützen. Nicht alle Darstellungen werden jedem in gleicher Weise gefallen, auch ich kann mich mit dem Neuemotiv von Trümper nicht recht befreunden, aber man kann nicht leugnen, die 56 Schwarzweißbilder geben dem Kalender eine besondere künstlerische Qualität. Diese und seine innige Verwachsenheit mit dem Familienleben, durch das er uns hindurchführt, an dessen Freuden und Leiden er teilnimmt, verdienen, daß der vorzüglich ausgestattete Kalender in viele Familien Einkehr nimmt.

Trier. Johann Lenz.

Kalender für das Jahr 1926 aus dem Verlage L. Auer in Donauwörth.

Ein Stück Hausandacht will der neue künstlerisch ausgestattete Abreißkalender des Verlages L. Auer in Donauwörth in das katholische Heim hineintragen. Hausandacht — die farbenprächtige Rückwand, von dem gut bekannten Münchener Meister Phil. Schumacher entworfen, bringt durch 12 auswechselbare Bilder das Kirchenjahr im Bilde der Familie vor Augen. Hausandacht — kurze und sinnige Lesungen aus dem Leben der Heiligen mit fruchtbaren Anwendungen auf das ganze christliche Leben bietet die Rückseite der abgerissenen Kalenderblätter. Das ist die kurze Hauspredigt für jeden Tag.

Ein rechter und wahrer Frauenkalender ist der alljährlich erscheinende Monika-Kalender, der diesmal die erste Reihe des „ABC für die Frauenwelt" bringt. Unterhaltung und Belehrung wechseln in reicher Fülle ab. Moritz von Schwinds Bilder der heiligen Elisabeth, die den Gang zur Burgkapelle der Wartburg schmücken, reden eindringlich zur modernen Frau von dieser großen deutschen Dulderin.

Der Notburga-Kalender darf in zwei Jahren das goldene Jubiläum seines Erscheinens begehen. Das will viel sagen, da dieser Kalender vornehmlich der katholischen Mädchenwelt Glaubenswärme, Familiensinn und sonnige Lebensart einpflanzen möchte. Notburgas Lebensbild strahlt uns aus den 12 halbseitigen Kopfleisten der einzelnen Monate entgegen, während die rechte Seite, umrahmt von passenden Sinnsprüchen, Raum für schriftliche Aufzeichnungen läßt. Besonders wird das Bild von Bärbele die Jungmädchen anziehen, aufmuntern und warnen.

In frischen farbigen Bildern begrüßt der Kinder-Kalender die Jugend mit seinen Geschichten aus Schul- und Kinderleben. Hier weiß er zu fesseln durch Ernst und Scherz, da zu mahnen durch Lehre und Unterhaltung. Sein lieblichfarbiges Gewand und der heitere Inhalt gewinnen ihm viele Freunde in der katholischen Kinderwelt. Zu wünschen wären einige eingestreute hübsche Kindergedichte belehrenden und humoristischen Inhalts. Katholisch sind diese Kalender alle und mögen sie auch darum in den katholischen Familien Eingang finden.

Treis (Mosel). P. Isidor.

EINGESANDTE SCHRIFTEN

Besprechung erfolgt nach Möglichkeit; eine Verpflichtung wird nicht übernommen

Abreißkalender für die katholische Familie. Prachtausgabe für das vornehme christliche Haus. 1,75 Mk. B. Kühlen, Kunst- und Verlagsanstalt, M. Gladbach.

Allgeier, Dr., Artur, Prof. an der Universität Freiburg/Br. Das Buch des Predigers oder Koheleth, übersetzt und erklärt. Bd. VI, 2. Abt. von „Die hl. Schrift des A. T.) Herausgegeben von Dr. Franz Feldmann und Dr. Heinrich Herkenne. Verlag von Peter Hanstein, Bonn 1925. Preis brosch. 1,80 Mk.

Arens, Bernard, S. J.: Handbuch der katholischen Missionen. Zweite, vollständig neubearbeitete Auflage. Mit 101 Tabellen und einer graphischen Darstellung. (Missions-Bibliothek.) gr. 8° (XX u. 510 S.) Freiburg i. Br. 1925, Herder. Mk. 26,—; geb. in Leinwand Mk. 30,—.

Apostolats-Kalender für das Gebets-Apostolat der Männer, Mütter und Jugend 1926. 86 Seiten, Preis 75 Pfennig. Verlag Josef Kösel und Friedrich Pustet, K.-G., München.

Bartmann, Prof. Dr. Bernhard: Maria im Lichte des Glaubens und der Frömmigkeit. Dritte und vierte Auflage. 7.—13. Tausend, in Sammlung „Katholische Lebenswerte (XIII u. 447 S.) Paderborn, Bonifatiusdruckerei. Mk. 7,50.

Bihlmaier, Georg, S. J.: Das proletarische Freidenkertum. Sonderabdruck aus der Monatsschrift „Der Seelsorger", Wien VI, Mariahilferstr. 49, Verlagsanstalt Tyrolia. (36 S.)

Bludau, Dr. August, Bischof von Ermland: Die ersten Gegner der Johannesschriften. (Biblische Studien. Begründet von Prof. Dr. Otto Bardenhewer. Fortgeführt von Dr. Johann Göttsberger, Prof. der alttestamentlichen Exegese in München, und Dr. Joseph Sickenberger, Prof. der neutestamentlichen Exegese in München. XXII. Band. 1. u. 2. Heft.) gr. 8° (XVI und 230 S.) Freiburg i. Br. 1925, Herder. Mk. 10,—

Burger, Dr. Wilhelm, Weihbischof zu Freiburg i. Br.: Im Dienste von Mutter und Kind. Eine Pastorallehre für Hebammen, Säuglingspflegerinnen und angehende Mütter. Zweite vermehrte und verbesserte Auflage. Herder, Freiburg 1925. Preis brosch. 1 Mark.

Caritas-Kalender. Herausgegeben vom Deutschen Caritasverband 1926. 96 S. gr. 8° in Offsetdruck mit mehrfarbigem Titelbild, Wandkalender 1 Mk. Caritasverlag, Freiburg i. Br.

Cappello, Felix, M., S. J.: Tractatus canonico-moralis. De Censuris iuxta codicem iuris canonici. Editio altera ex integro reconcinnata. Taurinorum Augustae. Ex officina Marietti. 1925.

Dietz, Matthias S. J.: Der heilige Alfons Rodriguez, Laienbruder aus der Gesellschaft Jesu. Eine Blüte spanischer Mystik. Auf Grund des spanischen Werkes von P. Casanuova S. J. (Jesuiten. Lebensbilder großer Gottesstreiter. Herausgegeben von Konstantin Kempf S. J.) Mit 3 Tafeln. 8° (X u. 116 S.) Herder, Freiburg i. B. 1925. Geb. in Halbleinwand Mk. 3,60.

Don-Bosco-Kalender 1926. 1. Jahrgang. Herausgegeben von den Salesianern Don Boscos. Mk. 0,60.

Erhard, Dr. Ignaz, Arzt in Erlenbad: Seelische Ursachen und Behandlung der Nervenleiden. 8° (VIII u. 82 S.) Herder, Freiburg i. Br. 1925. Geb. in Leinwand Mk. 2,60.

Faulaci, Ludovicus J., O. P.: De Jure Religiosorum ad normam iuris canonici. Editio altera revisa atque notabiliter aucta. Taurini-Romae. Ex officina Marietti 1925.

Fahsel, Helmut, Kaplan: Die Überwindung des Pessimismus. Eine Auseinandersetzung mit Artur Schopenhauer. Kartoniert 2 Mk. Herder, Freiburg 1915.

Fuchs, Prof. Dr. A.: Die Jesuitenkirche in Büren. Paderborn, Bonifatiusdruckerei 1925. Preis geh. 1,50 Mk.

Franziskanische Studien. 12. Jahrgang 1925. Heft 1/2. Festnummer zur Dreijahrhundertfeier der bayrischen Reformatenprovinz 1625—1925. Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung.

Freeriks, Dr. H., Pastor in Hamburg: Die Taufe im heutigen Protestantismus Deutschlands. (Münster. Beiträge zur Theologie, herausgegeben von Fr. Diekamp und R. Stapper, Heft 6 gr. 8°, XII und 238 S. Aschendorff, Münster. 9,50 Mk.

Gratzl, Dr. J.: Die biologischen Grundlagen der Dorfcaritas. (77 S.) Caritasverlag, Freiburg 1925.

Grosse, Dr. E., Universitäts-Prof.: Völker und Kulturen. Sonderabdruck aus Anthropos, internationale Zeitschrift für Völker- und Sprachenkunde.

St. Gabriel, phil.-theol. Lehranstalt St. Gabriel: Jahrbuch von St. Gabriel, 2. Jahrgang. Druck und Verlag St. Gabriel, Mödling bei Wien.

Herder, Charlotte: Die Frühlingsreise. Ein Buch für junge Mädchen. (276 S.) Herder, Freiburg 1925.

Holm, Friedrich: Aus der Seelsorge für kathol. Hotel- und Gastwirtsangestellte. gr. 8°, 20 S. Freiburg i. Br. 1925. Selbstverlag des Badischen Landesausschusses für kath. Hotel- und Gastwirtsangestellten-Seelsorge. Geschäftsstelle: Freiburg i. Br., Werderstr. 4.

Hülsmann, P. Andreas C. Ss. R.: Nova et Vetera. Sammlung alter Predigten im modernen Gewande für ein Kirchenjahr. 353 S. Verlag von R. van Acken, Lingen-Ems/Hannover 1925.

Jehle, Dr. Edmund: **Gebetserziehung im Religionsunterricht der geistigen Arbeitsschule. Religionspädagogische Zeitfragen, Heft 10.** Herausgegeben von Universitätsprofessor Dr. Josepp Göttler. 8°, VIII und 106 Seiten. Preis 2,50 Mk. Verlag Josef Kösel und Friedrich Pustet, K.-G., München.

Kümmel, Konrad: Margarete von Stuttgart, Geschichtliche Erzählung. Herder, Freiburg 1925. 360 S. Originalband 6,80 Mk.

Laub, Alfred: Nervenkraft durch Gottes Geist. Studien- und Erfahrungsfrüchte. Zweite und dritte, stark umgearbeitete und vermehrte Auflage. 5.—8. Tausend. 8° X u. 196 S. Herder, Freiburg i. Br. 1925. Geb. in Leinwand Mk. 4,—.

Mausbach, Prof. Dr. Jos., Münster i. W.: Ehe und Kindersegen vom Standpunkt der christlichen Sittenlehre. Vierte, verbesserte und stark vermehrte Auflage. Elftes bis fünfzehntes Tausend. Volksvereins-Verlag GmbH., M.-Gladbach 1925. Preis brosch. RM. 3,50; gebunden R.-M. 4,—.

Mönius, Georg: Italienische Reise. Mit 12 Bildern von Johannes Thiel. gr. 8°. VIII u. 454 Seiten. Herder, Freiburg i. Br. 1925. Geb. in Leinwand Mk. 13,50.

Muckermann, Hermann: Erblichkeitsforschung und Wiedergeburt von Familie und Volk. Vierte, bedeutend erweiterte Auflage. 19.—24. Tausend. 8°. IV u. 66 S. Herder, Freiburg i. Br. 1925. Mk. 1,—.

Oberhammer, Dr. Klemens: In Herbstestagen. Tagesgedanken zur Vorbereitung und Danksagung auf das hl. Opfer und die hl. Kommunion. In Lederimitation gebunden, mit Kunstbeilage (315 Seiten). Preis 5 Schilling, 4 Goldmark. Verlagsanstalt Tyrolia, Innsbruck-Wien-München.

Ordinis Praedicatorum Analecta Annus XXXIII. Fasc. IV. Romae 1925.

Paffrath, P. Dr. Tharcisius O. J. M.: Die Sekte der ernsten Bibelforscher. Bonifatiusdruckerei, Paderborn 1925. Preis geb. 4 Mk.

Petra, M., O. S. M.: Vom hl. Franziskus. Aus der goldenen Legende des Jacobus de Voragine. 1.-2. Tausend. 51 S. In Sammlung: Franz von Assisi. Aus dem religiösen Geistesleben seiner drei Orden. Franziskusdruckerei, Werl (Westf.) 1925. Preis geb. 1 Mark.

Philippi, Maura: Die Kathol. Gemeindehelferin. Caritasverlag, Freiburg i. Br. 1925. 100 Seiten, Preis geb. 3 Mk.

Pilgerbuch zur Aachener Heiligtumsfahrt. Herausgegeben auf Anregung des hochwürdigen Stiftskapitels zu Aachen. Mit kirchlicher Druckerlaubnis. — Aachen, Xaverius-Verlagsbuchhandlung A.-G., 56 Seiten und 20 Bilder. Preis 40 Pfg.

Officium Parvum B. Mariae Virginis et Officium Defunctorum cum Psalmis gradualibus et paenitentialibus ac Litaniis Sanctorum e Breviario Romano a Pio Papa X reformato excerpta. Editio I juxta typicam III Vaticanam Brev. Rom. 1925. 18°. 240 Seiten. Ungebunden Mk. 1.80, in Leinwandband mit Rotschnitt Mk. 3,20, in Lederband mit Rotschnitt Mk. 4,70. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg.

Raidt, P.: Nachfolge des göttlichen Kindes Jesus. Ein Gebetbüchlein für Kinder der obern Schuljahre. 31. u. 32. Aufl. 200 Seiten mit Titelbild. Baber'sche Verlagsbuchhandlung, Rottenburg a. N. 1925. Gebd. in Halbleinwand mit Rotschn. Mk. 1,—, in Ganzleinwand m. Rotschn. Mk. 1,30, mit Goldschn. Mk. 1,80.

Regensburger Marienkalender. 61. Jahrgang. Herausgegeben von Dr. Peter Dörfler. 112 Seiten. Preis 75 Pfg. Verlag Josef Kösel und Friedrich Pustet, K.-G.

Schoepfer, Dr. Aemilian, Prälat: Thomas von Aquin als Bahnbrecher der Wissenschaft. Verlagsanstalt Tyrolia A.-G., Innsbruck, Wien, München 1925. 204 Seiten. Preis 5,80 S., 3,80 Mark.

Schweyer, Franz, Dr. iur., Dr. oec. publ., Staatsrat, Staatsminister a. D. in München: Politische Geheimverbände. Blicke in die Vergangenheit und Gegenwart des Geheimbundwesens. Herder, Freiburg i. Br. 1925. Lex.-8°. VIII und 230 S. Geb. in Leinw. Mk. 6,50.

Sholaster, P. Hermann, P. S. M.: Bischof Heinrich Vieter. Erster Apostolischer Vikar von Kamerun. Ein Lebensbild. Verlag der Kongregation der Pallottiner, Limburg a. d. Lahn. 188 Seiten, mit einem Titelbild und mehreren Einschaltbildern. In Ganzleinen geb. Mk. 4,—.

Smet, S. T. D.: De Sacramentis in Genere. De Baptismo et Confirmatione. Tractatus Dogmatico-Moralis. Editio Altera. Bongis. Editor Car. Beyaert. 1925. Preis 25 frcs.

Sträter, Paul, S. J.: Der Geist der Ignatianischen Exerzitien. Einführung in das Verständnis der Exerzitien. (Bd. IV der Exerzitien-Bibliothek.) (VI u. 203 S.) Herder, Freiburg 1925. Preis gebd. 4,40 Mk.

Stratmann, P. Franziskus, M. O. P.: Richtlinien des Friedensbundes deutscher Katholiken. (30 S.) Heft IV der Sammlung „Der Friede Christi im Reiche Christi". Theatiner-Verlag, München-Rom 1925.

Surin, J. J., S. J.: Gottesliebe. Wege zur Mystik. Übersetzt von Kanonikus Friedr. Matthias Graf von Spee. — Zweite verbesserte Auflage mit einer Einleitung von P. Karl Richstätter S. J. 12° XIX u. 150 S. — Geb. in Leinenband Mk. 2,60. Verlag von Kirchheim u. Co., G. m. b. H. in Mainz. 1925.

Divus Thomas. Commentarium de Philosophia et Theologia. Series Tertia. Annus Secundus. Marietti-Placentiae, Taurini 1925. Preis pro Jahrgang 25 frcs.

Tischleder, Dr. Peter: Die Staatslehre Leos XIII. 8° (XVI u. 538 S.) 1925. Brosch. Mk. 8,—; geb. Mk. 10,—. Volksvereins-Verlag GmbH. zu M.-Gladbach. (Postscheckkonto Köln 1217.)

Vogtel, Dr. A.: Der Landaufenthalt für Stadtkinder. (Schriften zur Jugendwohlfahrt, 5. Bd.) 100 Seiten. Caritas-Verlag, Freiburg i. Br. 1925. Preis Mk. 2,50.

„Weltschau des Katholizismus“: Die Vatikanische Missionsausstellung in Wort und Bild. Amtliche Deutsche Ausgabe. Rom — Apostolischer Palast Vatikan im Heiligen Jahr 1925 —. 26 Lieferungen à 2 Mk.. Verlag Dr. Franz A. Pfeiffer in München.

Weigert, Joseph, Pfarrer in Mockersdorf: Religiöse Volkskunde. Ein Versuch. Zweite u. dritte verbesserte Auflage. 4.—7. Tausend. (Hirt und Herde. Beiträge zu zeitgemäßer Seelsorge. Herausgegeben vom Erzbischöflichen Missionsinstitut zu Freiburg i. Br. 11. Heft.) 8° (VIII u. 124 S.) Herder, Freiburg i. Br. 1925. Mk. 2,20; geb. in Halbleinwand Mk. 3,20.

Weigert, Joseph, Pfarrer in Mockersdorf: Bauernpredigten in Entwürfen. Zweite und dritte, vermehrte Auflage. (4.—7. Tausend.) 8° (VIII u. 166 S.) Herder, Freiburg i. Br. 1925. Geb. in Halbleinwand Mk. 4,—.

Wiesen, Wilhelm, O. S. C., u. Dr. Else Peerenboom: Die Entwicklung der Caritas während des 19. Jahrhunderts im Rheinlande. Im Auftrage des Deutschen Caritasverbandes bearbeitet. Caritasverlag, Freiburg 1925.

Wiesen, Wilhelm, O .S. C., Bischof J. M. Sailer. Der Seelsorger am Krankenbett. Francke's Buchhandlung, Habelschwerdt i. Schl. 1925.

Wiesen, Wilhelm, O. S. C., Caritas und Volk. Stoffdarbietungen für Predigten und Vorträge. Redigiert von Generalsekretär P. W. Wiesen, O. S. C. Freiburg i. Br., Caritasverlag 1925. Heft 3. Preis 2 Mk.

Winterfig, Athanasius, O. S. B., Liturgie und Frauenseele. Erste und zweite Auflage. (Ecclesia orans. Zur Einführung in den Geist der Liturgie herausgegeben von Dr. Ildefons Herwegen, Abt von Maria-Laach. XVII. Band.) 12° (XVI u. 146 S.) Freiburg i. Br. 1925, Herder. 1,50 Mk.; geb. in Leinwand 2,40 Mk.

Wittig, Joseph, Leben Jesu in Palästina, Schlesien und anderswo. Bd. I 513 S. Bd. II 464 S. Verlag Kösel u. Pustet, Kempten.

Wittmann, Michael, Ethik. (Band VII der Phil. Handbibliothek.) X u. 398 S. gr. 8°. Kösel-Pustet, München 1923.

Von demselben Verfasser: Papsttum und Deutschtum. 12 S. Das Wagnis der Ehe. 4 S. Wesenhafte Bildung. 13 S. Geweckte Mädchen. 12 S. Weckruf an die Mütter. 14 S. Christus und die heutige Jugend. 15 S. Preis je 0,30 Mk.

Zeiger, Ivo, S. J., Seelisches Werden und erstes Wirken der Exerzitien. Ein psychologisch-geschichtlicher Beitrag. (Exerzitienschriften für Priester und Laien, Heft 17.) 34 S. Preis 0,40 Mk. Marianischer Verlag, Innsbruck.

Zezschwitz, Gertrud von, Persönliches Erlebnis protestantischer und katholischer Frömmigkeit. Ergänzung zu „Warum katholisch?“ 8° (VIII u. 52 S.) Freiburg i. Br. 1925, Herder. Geb. 1,80 Mk.

Mit kirchlicher Druckerlaubnis

Gegründet 1835

55 erste Preise

18 Hoflieferungen

MAND

FLÜGEL / PIANOS

Anerkannt als Fabrikate ersten Ranges
Edler, voller Ton. Elastische Spielart
Grösste Haltbarkeit

✦

KNAUSS-PIANOS

Qualitäts-Instrumente mittlerer Preislage mit Elfenbein-Klaviatur

✦

KAPPLER-PIANOS

Hervorragendes Fabrikat billiger Preislage

✦

Eintausch, Bequeme Ratenzahlung
Ständiges Lager neuer und gebrauchter Instrumente

Abbildungen, Kataloge und Preise
kostenlos auf Wunsch

RHEINISCHE PIANOFORTE-FABRIKEN A.-G.
vorm. C. MAND

Coblenz a. Rh. Fernruf Nr. 5 Schlossstr. 36

Kleine Heuschreck 10 Pfg.
(Hausmarke) Liebhabern ein. kleinen Zigarre sehr zu empfehlen

Fachzierde . . . . . 12 Pfg.
Mild, sehr aromatisch

Moselfahrt . . . . . 15 Pfg.
(Spezialmarke) Eine ganz besondere Leistung

Hausmarke 25 . . . . 16 Pfg.
Hervorragende Mischung, mittelkräftig

Industriekrone . . . . 16 Pfg.
Preiswerte, grosse Konsumzigarre, ganz vorzüglich

Platzrecht . . . . . 20 Pfg.
Mittelkräftig, erstklassiges Fabrikat

Kammerpräsident 20 Pfg.
Wohlschmeckend, anerkannt gut

Schwerer Reiter . . . 25 Pfg.
Hocharomatisch, dabei sehr mild

Wiener Luft . . . . . 30 Pfg.
Vornehm in Geschmack, Façon und Aroma

Cyklusserie . 20 25 30 40 45 u. 50 Pfg.
kleine Façons
Edelerzeugnis I. Ranges, Handarbeit, hervorragende Qualität

Versandbedingungen: Bei Einkauf von Originalkistchen 5% Rabatt, bei 200 Stück Franko-Zusendung

*

Der unter stärkstem Wettbewerb begründete Ruf meines Hauses verbürgt Höchstleistung

CIGARRENHAUS
J. SCHMITT, TRIER
Fleischstrasse 42 Telefon 1962
Bankkonto: Darmstädter u. Gewerbebank AG. Postscheck 79421